Keith Jenkins

¿POR QUÉ LA HISTORIA?



BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

550

¿POR QUÉ LA HISTORIA?

Traducción
STELLA MASTRANGELO PUECH

Revisión técnica
GERMÁN GÓMEZ

¿Por qué la historia?

ÉTICA Y POSMODERNIDAD

por KEITH JENKINS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1999
Primera edición en español, 2006
Primera reimpresión, 2014
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de portada: R/4, Pablo Rulfo

Título original: *Why History? Ethics and postmodernity*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672


www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 978-607-16-2016-3 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Para Maureen, Philip y Patrick

Confieso que no creo en el tiempo (histórico). Me gusta doblar mi alfombra mágica, después de usarla, a manera de que una parte del dibujo quede sobre otra. Y que los visitantes tropiecen.

V. NABOKOV, *Speak Memory*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

Ante todo agradezco a los miembros de la Escuela de Historia y del Centro de Estudios Posmodernos del University College Chichester, con quienes he conversado largamente sobre la postura general y los argumentos particulares que he tratado de plasmar en este libro. A Beverley Southgate, por el tiempo que generosamente le dedicó a la revisión final del original y por sus invaluables comentarios, que traté de incorporar; e igualmente a Michael Stanford, cuya oposición a muchas (si no es que todas) de las tesis que intento sostener me impuso incómodas revisiones de mi pensamiento. Alun Munslow tuvo la enorme gentileza de leer tanto el original como las pruebas finas, igual que la editora de Routledge para obras de historia, Heather McCullum. Sigo en deuda con Philip Jenkins, quien con su gran capacidad de reflexión me hizo volver una y otra vez al texto. Estoy seguro de que este libro ha mejorado con las "intervenciones" de todas las personas mencionadas, mientras que las fallas, todavía numerosas, no son sino responsabilidad mía.

También debo agradecer, en particular, a Carole Farnfield, quien a pesar de las terribles dificultades logró convertir mi manuscrito en un original aceptable.

La sección sobre Jean Baudrillard se publicó, en forma ligeramente diferente, en el número correspondiente a la primavera de 1999 de la revista *Literature and History,* y agradezco a Philip Martin y demás editores por la publicación de ese ensayo.

El autor y Routledge quisieran agradecer a la profesora Elizabeth Deeds Ermarth y a la Princeton University Press por la autorización para incluir extractos de *Sequel to History* de Deeds; al profesor F. R. Ankersmit y a la University of California Press por el permiso para reproducir algunas páginas de *Historia y tropología*, así como al profesor David Harlan y a la University of Chicago Press por la autorización para reproducir algunas partes de *The Degradation of American History*.

INTRODUCCIÓN:
VIVIR EN EL TIEMPO PERO FUERA DE LA HISTORIA; VIVIR EN LA MORAL PERO FUERA DE LA ÉTICA

Este libro es esencialmente polémico: toma posición abiertamente. La idea de escribir un texto objetivo, neutral y desinteresado en el que se explique, describa y "presente" algo desde una posición que ostensiblemente no es una posición resulta del todo ingenua. Porque "describir" algo, aunque sea en la forma que podría parecer la más inocente, implica privilegiar esa descripción sobre cualquier otra; en consecuencia lanza un desafío, postula algo, su "objetividad" es espuria. Hacerlo es olvidar que nada está dado a la mirada, sino que "su significado" es constituido por ella. Este texto es, por tanto, polémico y partidario en la medida en que se trata de una interlocución con otras formas de colocar "ciertos objetos de investigación", en general, alineándose con ellos mediante un vocabulario.

Lo que intento mostrar a través de una serie de estudios de caso de Derrida y otros es que las formas de pensamiento posmodernas tal vez indican el fin de la historia, en especial si consideramos a la "historia" bajo cualesquiera de estas dos formas. La primera es la historia "con mayúscula" o metanarrativa, y la otra es la historia "con minúscula", es decir, la forma académica, profesional (del tipo que suelen encontrar los estudiantes no graduados). Por "historia con mayúscula" entiendo la consideración del pasado en términos que asignan significación objetiva a acontecimientos que en realidad son contingentes. Lo hace al identificar su lugar y su función dentro de un esquema general de desarrollo; utiliza el pasado para impulsar un punto de vista determinado. Ejemplos de ello son las formas más ortodoxas de marxismo o las teorías progresivas *whig* de la historia. Por "historia con minúscula" me refiero al estudio "desinteresado" del pasado por sí mismo, en sus propios términos, lo más objetiva e imparcialmente —y por tanto "académicamente"— posible. Por lo común, este tipo no se cuestiona y se considera a sí mismo la historia "propiamente dicha" y, por tanto, se postula como no ideológica y sin posición. Pero yo sostengo que la historia con minúscula es tan ideológica y posicionada/posicionante como cualquier otra: la historia es siempre para alguien.[1]

El pensamiento posmoderno no señala solamente el fin de la historia, sino también el de la ética tradicional, gracias a la celebración posmodernista de la "indecidibilidad" moral de cualquier decisión. Trato de explicar mejor lo que entiendo por ello en la sección 1b de esta introducción, así como en el capítulo sobre Derrida, cuya argumentación tiendo a

seguir. En resumen, se trata de lo siguiente: para que una decisión sea "ética" tiene que pasar por un momento de "indecidibilidad" (la *aporía*) en el cual es preciso hacer una elección entre más de una decisión igualmente (lógicamente) posible, ya que no existen fundamentos sin ambigüedades, apodícticos, algebraicos sobre los cuales basar *la* decisión correcta. Para Derrida, una elección ética sólo es ética si pasa por ese momento de indecidibilidad radical. Si uno hace referencia a un "sistema ético" putativo o elaborado previamente —es decir, si la decisión no es más que la aplicación de una regla o un código anteriores— entonces no se ha tomado ninguna decisión ética.[2] Yo me aparto de Derrida porque sólo utilizo el término "ética" para los "sistemas éticos" y "moral" (y no "ético" como lo hace él) para las decisiones no fundamentables, *aporéticas*. Por tanto, mi argumento es que ahora nos encontramos en una situación en la que podemos vivir (y efectivamente vivimos) *fuera* de la "ética" pero *dentro* de la "moralidad". Y así como la "ética" ha terminado ahora como un enfoque viable de las "decisiones morales", del mismo modo la historia ha terminado como un discurso (epistemológico/ontológico) fundamentable, y nosotros quedamos en una situación que permite o impone únicamente estilizaciones temporales infundamentables *ad infinitum*.

Como consecuencia de ese deseable colapso entre la historia y la ética llegamos a una reconsideración de la naturaleza de los discursos que circulan bajo esos nombres. ¿Pero aún nos es necesario o debemos reconsiderar sobre ello? Porque quizá nos encontramos ahora en un momento posmoderno en el cual podemos olvidarnos por completo de la historia y de la ética. Es posible que nos encontremos ahora en condiciones tales que podemos vivir nuestra vida dentro de formas nuevas de contar el tiempo que no hagan referencia a un tiempo pasado articulado en discursos, que ya se han vuelto históricamente familiares para nosotros. Y ahora quizá podamos empezar a formular moralidades nuevas sin recurrir a sistemas éticos moribundos.

En la sección 1 de esta introducción argumentaré que podemos pensar en deshacernos de la historia y la ética porque el pensamiento posmoderno ha provisto todos los recursos intelectuales que necesitamos ahora para pensar en formas orientadas hacia el futuro, emancipatorias y democratizantes. Tenemos "imaginarios" ricos, y con esto quiero decir las "hazañas de la imaginación" que surgen de prácticas discursivas "políticas" y que abren posiblemente nuevas formas de pensar y de ser,[3] temas que exploro en la sección 2. El título de esta introducción apunta a una conclusión que no sólo es lógica, y corresponde a la manera en que las cosas son en realidad, sino también deseable: este modo de plantear las cosas ("vivir en el tiempo pero fuera de la historia, vivir en la moralidad pero fuera de la ética") apunta a posibles imaginarios futuros exfoliándose para siempre.

Porque por muy ingeniosamente que el pasado haya sido construido en prácticas histórico-éticas modernas (y otras), ahora está claro que "en sí y por sí" no podemos

sacar de él nada definitivo que no sea lo que nosotros mismos le hemos impuesto. Que "en sí y por sí" el pasado no contiene nada de significación obvia. Que dejado a sí mismo no tiene ningún objeto discernible. Que no expresa ninguna razón ni relación inteligible. Que no consiste en nada independiente de nosotros a lo que *debamos* ser leales, nada por lo que *debamos* sentirnos culpables, ningún hecho que *debamos* descubrir, ninguna verdad que *debamos* respetar, ningún problema que *debamos* resolver, ningún proyecto que *debamos* terminar. Está claro que el pasado no existe "históricamente" fuera de las apropiaciones textuales y constructivas de los historiadores, por lo cual, habiendo sido hecho por ellos, no tiene independencia propia que le permita resistir a su voluntad interpretativa, en lo particular a nivel del significado. Por irreductible, terco, doloroso, cómico o trágico que pueda haber sido el pasado, sólo llega hasta nosotros mediante dispositivos de ficción que lo dotan de una gama de lecturas altamente selectivas y jerárquicas que "siempre están al servicio de poderes e intereses diversos".[4] En consecuencia, el pasado como historia siempre ha estado y siempre estará necesariamente configurado, envuelto en tropos, figurado en tramas, leído, mitologizado e ideologizado en formas que nos resulten convenientes. Hay, como ha dicho Hayden White, "una relatividad inseparable en toda representación de fenómenos históricos", de modo que uno simplemente tiene que encarar el hecho de que "cuando se trata de aprehender el registro histórico, no hay en el propio registro histórico base alguna para preferir una forma de construir su significado sobre otra".[5] Por consiguiente, es el reconocimiento de ese saldo neto relativista lo que ha hecho escribir a Tony Bennett:

> si todo lo que podemos tener son narraciones y si todas las narrativas son, en principio, de igual valor —como parece que deben ser si no hay piedra de toque de "realidad" a la que pueda hacerse referencia para la adjudicación de sus afirmaciones de verdad—, entonces el debate racional parecería inútil. Si la inaccesibilidad de un referente significa que el teórico es arrastrado a laberintos de "indecidibilidad" textual en los que cualquier tipo de afirmación sólo contaría de verdad la historia de su propia destrucción, entonces ¿para qué molestarse?[6]

La intención de Bennet es que esta pregunta sea entendida como retórica. Él procede, de manera impresionante, a justificar el estudio de la historia para sus propios fines. Pero creo que es en realidad aquí, en este punto preciso en que el estudio del pasado es visto como enormemente problemático, tanto en términos de las diversas afirmaciones "metafísicas", "ontológicas", "epistemológicas", "metodológicas" y "éticas" que se hacen sobre él,[7] como en términos de su putativa utilidad normativa, donde podemos empezar a pensar en el intento de no seguir haciendo funcionar los endebles fenómenos de la historia y la ética (incluso cuando se construyen en formas altamente reflexivas). Deberíamos dedicar nuestros mejores esfuerzos a hacer trabajar las potencialidades intelectuales que ofrece precisamente la teorización posmoderna que ha contribuido a

llevarlas al borde de la muerte. Porque eso (aunque no se puede garantizar y ciertamente no se puede determinar) nos ayuda a construir nuevos imaginarios de emancipación radical.

Por lo que se ha dicho, será ya evidente que éste es un texto con una posición pensada para provocar la discusión: jamás afirmaría haber hecho en él un intento por alcanzar la “objetividad desinteresada”. Cuando empecé a pensar en escribir este libro me pregunté qué imaginarios necesitamos ahora “nosotros” que nos permitan repensar la posibilidad de la emancipación, ahora que los proyectos de la Ilustración y la modernidad han fracasado en sus propios términos.[8] Acepté, en un principio como una hipótesis plausible y después como un axioma, que la mejor manera de pensar los fenómenos de la posmodernidad y el posmodernismo es como algo que viene *después* de la modernidad, y que la mejor manera de interpretar el pensamiento “postista” es como la representación de una especie de *retrospectiva* de ello. Lo hace en forma que por lo menos plantea las preguntas de qué hemos de hacer ahora respecto de emancipaciones, y qué queremos del pasado —si es que queremos algo— apropiado mediante historicizaciones modernistas (y otras) para ayudarnos a hacerlo. Al plantear estas preguntas, originalmente obtuve una respuesta positiva porque desde mucho antes tenía en mente —a tal punto que casi parecía ser sentido común— la observación de George Steiner de que lo que determina nuestro presente y nuestro futuro no es el pasado literal, sino “imágenes del pasado”. Esas imágenes, tan selectivas como cualquier otro mito, dan a cada “nueva era” su sentimiento de identidad, de regresión y de nuevos logros, de tal modo que “los ecos por los que una sociedad intenta determinar el alcance, la lógica y la autoridad de su propia voz, vienen de atrás”.[9] Pero ya no estoy tan seguro de ello. Por razones del tipo de las que he insinuado en forma breve en mis párrafos iniciales, ya no puedo asumir como no problemático el lugar común planteado por Steiner, ni recibir retóricamente la pregunta retórica de Bennett. Parecería —y esto lo propongo sólo como hipótesis— que en realidad los “mitos” que podrían sacarnos del presente hacia el futuro quedarían mejor concebidos *del* presente y *del* futuro. Es posible que no sólo no necesitemos —quizá nunca hayamos necesitado— medir nuestros “cambios” frente a imágenes siempre muy selectivas que vienen de atrás. Es posible que tales prácticas sean positivamente perniciosas en su restrictiva sobreabundancia. Quizá no haya ninguna razón para que no podamos reunir la fuerza, como dijo Nietzsche, para deshacernos de la carga del pasado y la ética pasada y construir futuras mediciones de emancipación radical a partir de los imaginarios actuales y, más particularmente en nuestro propio tiempo y lugar, de los imaginarios posmodernos.

Y sin embargo, llegados a esta “tesis” reformulada parece quedar toda una serie de preguntas sin responder. Por ejemplo, si extendemos la pregunta de Bennett de “¿para qué molestarse con el pasado?” a ¿para qué molestarse con la historia y para qué

molestarse con la ética, por qué detenerse allí? ¿Para qué molestarse con la literatura, o el arte, o la ciencia, o la política o la filosofía… o la vida? Si no nos vamos a preocupar por la ética, ¿por qué preocuparse por la moralidad? Si dejamos de preocuparnos por el ayer, ¿por qué preocuparse por el hoy o el mañana; por qué preocuparse, digamos, por la emancipación humana? De nuevo, si el pasado, a pesar de nuestros esfuerzos "históricos", sigue siendo en su totalidad insondable en última instancia e inevitablemente relativista en sus partes interpretadas, ¿cómo pueden ayudarnos mejor el presente y el futuro, construidos en forma similar e igualmente sin hilación? Si cualquier lectura del mundo "real" es finalmente un efecto de esa lectura constitutiva/performativa, ¿por qué preocuparnos por lecturas "posmodernas" en lugar de las modernistas a las que ya estamos acostumbrados…? Y finalmente, ¿por qué preocuparse por nada?

Es evidente que no existen respuestas que no planteen problemas para este tipo de preguntas. Ciertamente no las hay (aunque muchos han imaginado que existían y algunos todavía lo creen) en los niveles ontológico y epistemológico; en el nivel de la "verdad". Tampoco hay respuestas definitivas (aunque, de nuevo, se han buscado) en el nivel de lo metafísico, que aun cuando se construye "por separado" como un "ideal", sólo puede ser "conocido" por nosotros (es decir, reducido a nosotros) como ontología y epistemología, lo cual significa que no puede ser "conocido" en absoluto. Así, en respuesta a las preguntas derivadas de la planteada por Bennett, creo que al final lo único a lo que podemos replegarnos frente a "¿para qué molestarse?" es que, en general, los seres humanos lo hacemos.

Esto parece ser una respuesta totalmente trivial y, sin embargo, podría ser la única a la que lleguemos en la medida en que, por ejemplo, los estómagos hacen las cosas que hacen los estómagos y los bazos hacen las cosas que hacen los bazos por razones que no podemos conocer del todo y, por tanto, los seres humanos, por el solo hecho de serlo, parecen ser de una especie que quiere encontrar respuestas para esta clase de preguntas imposibles; que los seres humanos simplemente parecen ser capaces, como especie, de formularlas en formas que afectan sus prácticas. Volviendo a George Steiner, este autor sostiene en vena similar, al final de su libro *In Bluebeard's Castle*,* que nosotros los humanos aparentemente abrimos las sucesivas puertas del castillo sólo porque "están ahí". Porque dejar "una puerta cerrada no sólo sería cobardía, sino traición… a la actitud inquisitiva, indagadora, tendida hacia delante de nuestra especie. Somos cazadores de realidad *[sic]* adonde quiera que ésta pueda llevarnos".[10] Aparentemente no podemos, añade Steiner, escoger el sueño de lo desconocido, de modo que parecería que Nietzsche estaba en lo cierto: "Preferimos no desear nada antes que no desear en absoluto". Y Steiner continúa argumentando que concebir en esa forma la condición humana lo lleva a escoger entre dos opciones. La primera es la que ofrece lo que él llama "la estoica aquiescencia de Freud"; su cansada "suposición de que la vida humana es una anomalía

cancerosa, una desviación entre vastas etapas de reposo orgánico". La segunda es la "alegría nietzscheana frente a lo inhumano, la tensa e irónica percepción de que somos, siempre hemos sido, huéspedes precarios en un mundo indiferente, con frecuencia asesino pero siempre fascinante".[11] Steiner elige a Nietzsche y yo creo que está en lo cierto. No porque esté "realmente en lo correcto", por supuesto, sino porque esa elección "cultural" me atrae a mí también; ésa es la elección no fundamentada (la elección aporética de la "locura de la decisión") que he decidido hacer aquí para intentar "dar sentido" a otras cosas. Y habiéndola hecho, he pasado a interpretarla de manera que encuentra su expresión, por ahora, en los argumentos interconectados, que ya he dicho que trataré de hacer "atractivos" en este texto; para repetir, argumentos en el sentido de que, debido a nuestra condición posmoderna, tenemos ahora la excitante posibilidad de olvidar la historia y la ética moribundas en favor de un posmodernismo radical apto para perseguir metas emancipatorias. Y sin embargo, como cualquier posición de ese tipo inevitablemente carece de fundamento y es imposible de justificar, resulta obvio que tales argumentos no pueden ser formulados en una forma que sugiera que puedo estar "diciendo las cosas bien", o que lo que estoy diciendo corresponde a la forma como son definitivamente las cosas, a la verdad. Más bien, el método que he intentado adoptar aquí es tomado de Richard Rorty y que él describe así:

> El método consiste en redescribir muchas cosas en formas nuevas hasta que uno haya creado un patrón de comportamiento lingüístico que tiente a la nueva generación a adoptarlo, haciendo que busquen nuevas formas apropiadas de comportamiento no lingüístico, por ejemplo… nuevas instituciones sociales. Este tipo de filosofía no trabaja paso a paso, analizando un concepto tras otro, o probando una tesis tras otra. Más bien trabaja en forma holística y pragmática. Sostiene ideas tales como "intenta pensar eso de este modo" o, más específicamente, "trata de ignorar las preguntas tradicionales aparentemente fútiles reemplazándolas por las preguntas nuevas y posiblemente interesantes". No pretende tener un candidato mejor para hacer las mismas viejas cosas que hacíamos cuando hablábamos en la forma anterior. Más bien sugiere que podríamos dejar de hacer esas cosas y hacer otras… Conforme a mis propios preceptos… voy a intentar hacer atractivo el vocabulario que yo prefiero, mostrando cómo puede ser utilizado para describir una variedad de tópicos.[12]

La estructura de este libro "refleja" la posición que acabo de esbozar. Así, en la primera parte, "Sobre el fin de las metanarrativas", examino la contribución hecha por la teorización posmoderna para llegar a ese fin. Por supuesto, para algunos lectores esa "sensación del fin" puede ser muy familiar; es posible que hoy todos sostengamos hacia las metanarrativas esa "incredulidad" ensayada con tanta fama por J.-F. Lyotard en *The Postmodern Condition*.[13] Pero la forma como se infiltró esa incredulidad y, más particularmente, el impacto colateral que el colapso de la historia con mayúscula tuvo sobre la historia con minúscula, y las posibilidades que allí se abrieron, no han sido explorados de la manera como se intenta aquí. Lo que he intentado hacer en la primera parte es apoyarme en tres grandes teóricos posmodernos a los que no suelen recurrir los historiadores cuando consideran "la naturaleza de su discurso": Jacques Derrida, Jean

Baudrillard y el propio Lyotard, de tal forma que intento matar dos pájaros de un tiro. Porque espero que mi utilización de Derrida, Baudrillard y Lyotard sirva no sólo para respaldar mi argumento básico de que la historia metanarrativa es tan increíble que debería ser olvidada, sino que además me permita "presentar" a Derrida y compañía a los estudiantes de historia en formas accesibles y estimulantes. Después, ellos podrán delinear su propia perspectiva sobre "el discurso de la historia y más allá" como convenga a sus propios fines, ya sea que acepten o no mi tesis general.

En la segunda parte, "Sobre el fin de la historia 'propiamente dicha'", examino el efecto fatal que la teorización posmoderna está teniendo sobre la viabilidad de la historia con minúscula (profesional/académica). Aquí la situación no es igual a la de la historia con mayúscula y exige un enfoque diferente. Hoy son pocas las personas que defienden la historia metanarrativa, pero son bastantes quienes defienden la historia con minúscula. En realidad, para muchos el derrumbe de las metanarraciones no sólo parece haber dejado intacta la historia con minúscula, sino que ha reforzado su afirmación de ser no sólo un género, sino también "la verdadera", y como tal la defienden. Pero de ninguna manera veo yo esa defensa como una defensa de la "historia". Si lo fuera en verdad, seguramente tendría que incluir historias metanarrativas y "postistas" como formas interesantes de dar sentido al pasado, que agregarían variedad y estímulo para que historiadores aventureros den entrada a nuevas formas de pensar y de actuar. Más bien, su cerrada oposición a estas formas innovadoras de apropiación del pasado es una mera defensa ideológica/seccional de un código profesional en particular estrecho (de mente), y el que sus defensores y paladines no lo vean así sólo añade *pathos* a sus difíciles posiciones.

Ahora bien, éstos son comentarios generales y expongo el pensamiento detallado que hay detrás de ellos en la segunda parte del texto. Sin embargo, ahora podría ser útil indicar en términos generales qué es exactamente lo que resulta tan amenazador para los historiadores "propiamente dichos" en las críticas posmodernas, a fin de tenerlo presente desde el principio.

Creo que en última instancia la amenaza percibida se reduce simplemente a preocupaciones por el escepticismo y el relativismo. Porque los defensores de la historia con minúscula no ignoran la fuerza de ese escepticismo radical acerca de los fundamentos metafísicos, ontológicos, epistemológicos, metodológicos y éticos (antifundamentalismo) que contribuyó al desmoronamiento de la historia con mayúscula, y no se necesita mucho para comprender que las mismas críticas pueden aplicarse también a todas esas categorías cuando se afirman en formas "certeras" con minúscula. Es decir: las críticas que minaron los fundamentos del saber de la historia con mayúscula pueden ser aplicadas con la misma eficacia a la historia con minúscula. Y en segundo lugar, ese antifundamentalismo, cuando se combina con cierto relativismo, no privilegia

ninguna afirmación que la historia con minúscula pueda hacer en el sentido de que sólo ella es historia "propiamente dicha". Porque el relativismo sugiere que el pasado puede ser apropiado de modo legítimo en una multiplicidad de formas y para una multiplicidad de propósitos tal que la historia con minúscula se convierte simplemente en otra variante entre muchas, un género ni superior ni diferente. En consecuencia, eso significa que cualquiera puede tener la historia que le acomode, cualquier cosa y cualquier persona —literalmente "todo"— sean válidos. Y son los espacios abiertos —en estos días democratizantes— por este tipo de pensamiento lo que ha permitido a varios tipos de historiadores y teóricos, incluso posmodernos ("bárbaros" de diversos grados de ferocidad según Richard Evans),[14] franquear las defensas de la historia "propiamente dicha", una historia que ya no es vista como "propiamente dicha" sino como una expresión ideológica más. Por consiguiente, lo que tenemos ahora es una ideologización de *todas* las historias, de manera que podemos legítimamente empezar a plantear a la historia con minúscula todas esas dudas que ella misma gusta de plantear; por ejemplo, a la "historia ideológica con mayúscula", o al feminismo o al posmodernismo, preguntas que por último se reducen a una sola: "¿en interés de quién?" Así, la historia con minúscula aparece ahora simplemente como una expresión más de intereses en un mundo sin fundamento, de intereses —que, por supuesto, es lo que es.

Puesto que ése es el caso, podría entonces parecer que es un poco tarde en la carrera del escepticismo/relativismo para elevar el propio oficio ligado al tiempo, local y sumamente peculiar —la propia actividad de nuestra *especie*— a una posición idéntica a la de su supuesto genio… y de hecho es demasiado tarde. Y sin embargo, si examinamos lo que la historia "realmente es" para personas como Geoffrey Elton, Gertrude Himmelfarb, John Tosh, J. H. Hexter, C. B. McCullagh, Lawrence Stone, Richard Evans y otros defensores del código profesional, encontramos que eso es exactamente lo que hacen. Por ejemplo, si uno le preguntara a Richard Evans (como se lo preguntaré yo) qué es la historia "propiamente dicha", él respondería (y lo hace de modo irreflexivo) que es exactamente lo que él hace. Es el oficio que él ejerce. Preguntarle a Evans qué es la historia "propiamente dicha" es invitarlo a describir su propio trabajo. En esa forma Evans y compañía repiten literalmente ese rasgo universalizante de todas las ideologías en cuanto presentan una defensa sectorial, como si se tratara de algo en interés de todos, y afirman que lo que está en peligro no es en absoluto la historia *de ellos* sino la historia *per se*. Así, Evans y compañía parecen estar ofreciendo generosamente sus servicios a todos: un bonito cuento pero bastante improbable.

En consecuencia, resulta adecuado e irónico que Evans y compañía hayan tropezado sin darse cuenta con la situación real: es decir, que es realmente a la historia *per se* a lo que el posmodernismo radical amenaza con la extinción (punto que los propios historiadores posmodernos no aprecian cabalmente; trataré de mostrar esto cuando

argumente que ahora podemos "olvidar la historia" por imaginarios posmodernos *sans histoire*). Por supuesto, esto no quiere decir que la historia con minúscula (y otras historias) esté ya muerta y enterrada, sino más bien que puede sostenerse que la historia *per se* está desapareciendo de las conversaciones; que ya no parece algo urgente ni muy importante. Y, por supuesto, lo que yo argumento es que eso es *bueno:* que las condiciones óptimas para la creación y el sostén de la historia están ahora detrás de nosotros, y que ahora deberíamos olvidar tales configuraciones y abrazar un posmodernismo no historicizante.

La segunda parte de este libro pretende sustentar dicho argumento. Contiene tres secciones. En la primera he escogido hacer la crítica de una polémica reciente y representativa —*In Defence of History*— por el ya mencionado Evans. Utilizando a Evans como representante del estado actual del oficio, concluyo que su defensa es inadecuada y por tanto que el mismo estatus "típico" de Evans indica una falla fatal en la viabilidad y, por ende, en la vida de ese género en particular. En la segunda y tercera secciones presento y examino aspectos relevantes de los escritos de Hayden White y Frank Ankersmit. Aquí concluyo que, sumando sus críticas de la historia con minúscula a la mía propia, de nuevo el género resulta radicalmente minado y aparece como defectuoso, al punto de que lo bondadoso ahora sería dejar que descansara en paz.

En la tercera parte, "Más allá de las historias y la ética", examino aspectos del trabajo de Elizabeth Deeds Ermarth y David Harlan. En *Sequel to History: Postmodernism and the Crisis of Representational Time*[15] Ermarth ensaya cómo sería vivir en el *tiempo* rítmico posmoderno y por tanto fuera de la historia, en modos temporales que evitan las historias modernistas (lineales) en particular y la historia *per se* en general. A la pregunta de si es o no posible vivir fuera de la historia, Ermarth responde con un inequívoco *sí:* "Las mujeres lo saben, ellas han existido ahí". A la pregunta de si es posible vivir fuera de la ética y en una moralidad relativista de "locura de la decisión", da una respuesta más calificada, pero no es necesario. Aquí es donde entra Harlan. Porque quiero apropiarme de Harlan de manera que su libro *The Degradation of American History* pueda leerse como propuesta de una forma de vivir en la moralidad pero fuera de la ética en formas estimulantes. Por otra parte, a la pregunta de si es posible vivir fuera de la historia, la respuesta de Harlan es todavía —pero no necesariamente— demasiado histórica. En consecuencia, lo que quiero hacer en la tercera parte es combinar en forma más o menos suelta la disposición de Ermarth a olvidar la historia (por nuevas organizaciones del tiempo) y la felicidad con que Harlan quiere olvidar la ética (por nuevas moralidades de elección no fundamentada), a manera de sugerir cómo sería "vivir fuera de la historia pero en el tiempo, y fuera de la ética pero en la moralidad" si se construye precisamente mediante imaginarios posmodernos *sans histoire*.

Sin embargo, y aun cuando ya lo he dicho varias veces, la idea de olvidar la historia *per se* para favorecer imaginarios posmodernos podría requerir todavía un breve comentario; aún puede sonar demasiado extraño a algunos oídos porque es *apenas* una esperanza —especialmente entre los posmodernistas— que después del fin de la modernidad (y las historias determinadas por la modernidad) podamos ver las historias posmodernas como un elemento constituyente de la posmodernidad. Ése es el pensamiento que está detrás de la insistente demanda de los historiadores modernistas de que los posmodernistas expliquen "cómo sería exactamente una historia posmodernista". Porque, después de todo, es la amenaza de que las historias posmodernistas vuelvan obsoletas las historias modernistas lo que hace que Evans y compañía corran a las barricadas; después de todo, es en el espacio creado por la masa hegemónica —hoy decadente— de las historias con minúscula que ahora se están ubicando historias nuevas, incluyendo embrionarias historias posmodernas. Sin embargo, yo sostengo que para avanzar hacia el futuro en formas radicales y emancipatorias todo lo que necesitamos son imaginarios posmodernos *sans histoire*. Para esa tarea no hacen falta historias posmodernas, y mis razones para afirmarlo pueden expresarse en forma preliminar como sigue…

La historia ha sido tan fuerte en la formación de nuestra cultura, tan central fue su lugar en el "experimento de modernidad" burgués y proletario, que casi parecería que la historia es un fenómeno natural: siempre hay un pasado, y por tanto nada más natural que existan historias de él. Pero, por supuesto, la historia no es en absoluto un fenómeno natural ni tiene nada de eterno. En una cultura, nada cultural es, por definición, "natural"; por consiguiente, ningún discurso es sino un fenómeno contingente. Por tanto, no hay necesidad de pensar que el *tiempo* necesita ser expresado históricamente. Aun cuando vivimos en apariencia en el tiempo (y el tiempo en nosotros), la percepción del tiempo sólo ha sido (y es) articulada históricamente en ciertos tipos de formación social. En consecuencia, no hay razón para que en formaciones sociales "postistas", más allá de la modernidad, el "posmodernismo" tenga que arrastrar consigo el hábito de la modernidad de historicizar el tiempo. En realidad, la historia es tan radiactiva (término que usa Ermarth) con viejas connotaciones de historia con mayúscula e historia con minúscula, que se podría sostener que seguir pensando mediante categorías "viejas" es una clara desventaja para pensar en forma radicalmente "nueva". Del mismo modo, si hemos de incluir en la agenda una política emancipatoria, no es necesario forjarla en el molde de una historia (o tratar de buscar legitimaciones para una trayectoria de tipo histórico). En este momento, según yo lo leo, hay dos tipos de historias reconocibles y "sensatas" todavía en existencia (aunque moribundas): la historia con mayúscula y la historia con minúscula. Pero las viejas metanarraciones con minúscula resultan ahora demasiado decrépitas y demasiado desacreditadas como para sacarlas de nuevo; seguramente ya

nadie cree en aquellos imaginarios teleológicos. Por otra parte, mientras que la historia con minúscula tuvo alguna vez —como corresponde a toda ideología burguesa— ambiciones emancipatorias (según se expresa en las narraciones con mayúscula *whig* y progresistas), hace mucho tiempo que políticamente es conservadora, hace mucho que se ha retirado del mundo, hace mucho que es "estudiosamente académica". Así, en general, no hay que esperar mucho de ella en materia de políticas emancipatorias. Y por esa razón, como ya he señalado, a algunos les parece que el posmodernismo bien podría tener que inventar su propio tipo de historia en vista de la inutilidad de los otros dos, y de ahí la ansiosa pregunta: "¿a qué se parecerá?" Pero, ¿por qué tiene que parecerse a algo? ¿Por qué necesita existir? Porque si las críticas posmodernas han mostrado que el pasado va con cualquiera, que puede apoyar cualquier cosa en general y por tanto nada en particular; si, además, el "conocimiento" histórico ha sido minado radicalmente por los escepticismos, los relativismos y los pragmatismos posmodernos, entonces, lo que se plantea en realidad no es sólo la cuestión de cómo se vería una historia posmodernista "viable", sino que la cuestión de por qué preocuparse por una historia, cualquiera, parece no sólo atractiva sino positivamente urgente; quiero decir, ¿por qué seguir molestándose en historicizar un pasado? En consecuencia, mi argumentación aquí consiste en que bien podemos olvidarnos de la historia y vivir en los amplios imaginarios que ofrecen teóricos de tipo posmoderno (por ejemplo, Roland Barthes, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, J. F. Lyotard, Jean Baudrillard, Luce Irigary, Julia Kristeva, Gayatri Spivak, Judith Butler, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Stanley Fish, Richard Rorty, Hayden White, Frank Ankersmit, Elizabeth Ermarth, David Harlan y otros), teóricos capaces de tener, entre todos, suficiente peso intelectual como para avanzar *en* el tiempo pero no *en* la historia. Desde luego, bien puede ser que ese pensar sobre el tiempo tenga que hacer referencia a lo que podríamos llamar "filosofías de la historia", pero esas teorizaciones no necesitan derivar del tipo de conocimiento histórico del pasado que ofrecen los historiadores empíricos ni ser predicadas sobre él (igual que ahora): entonces la "teoría" alcanzará la mayoría de edad; aquí un futuro posmoderno, una *posthistoire*, parece una posibilidad deseable.

Las tres partes del libro que acabo de describir conforman la mayoría de sus páginas, y espero que los lectores vean que, en conjunto, constituyen una prolongada argumentación sobre el posible fin de la historia y la ética bajo el impacto de lo posmoderno, y sobre lo que podría surgir de ese impacto. Pero, como ya he dicho, aun cuando he tratado de armonizar las tres partes para desarrollar mi argumentación general, quiero insistir nuevamente en que pueden ser leídas por separado: como introducciones a la obra de Derrida, Baudrillard y Lyotard (la primera parte), de White y Ankersmit (la segunda parte) y de Ermarth y Harlan (la tercera parte), serán útiles para los

historiadores. En este texto sólo Richard Evans aparece como una figura negativa, gracias a mi tesis general.

Por último, debo señalar que mis comentarios al final del libro tienen la intención no sólo de volver a articular brevemente algo de lo que he dicho, sino de orientar el texto hacia el futuro, más allá de mis conclusiones presentes, y señalar "promesas" ulteriores.

Tal es en resumen el pensamiento general que respalda este libro y su estructura. Lo que sigue en esta introducción son dos secciones, con subdivisiones, en las que me extiendo en torno a las afirmaciones expresadas en forma algo críptica, que he hecho hasta ahora. En la primera sección desarrollo mis razones para pensar que estamos llegando al fin de la historia y la ética, y que ese fin puede leerse en forma positiva. En la segunda explico con más detalle para quién, y por qué, he escrito este libro, y por qué debemos leer de forma positiva los imaginarios de lo posmoderno.

El párrafo inicial de la primera sección podría parecer extraño o incluso incomprensible hasta que yo lo "desempaque", pues en él paso al tipo de discurso en que viven o al que hacen referencia Derrida y otros. Lo hago por una buena razón: necesitamos familiarizarnos con su vocabulario, desde el principio, para que el pensamiento posmoderno que ellos representan ponga de relieve las visiones "modernistas" de la historia, diferentes y expresadas de manera diferente, tal como las ejemplifica en este texto Richard Evans.

SECCIÓN 1a: UBICANDO HISTORIAS

Comencemos entonces por estipular como metafísica la calidad que la existencia tiene de dada (el *don* del mundo, de ser) como algo que existencialmente sólo es (no tenemos opción para aceptar este don). Y digamos que este "dado", este don-en-sí, es eternamente insondable, sublime. A continuación, estipulemos que la ontología es el esfuerzo por meter ese "dado" en el recinto del significado, por tratar muy precisamente de hacerlo sondable y por tanto conocido (epistemológico). Digamos también que esa restricción, una vez en marcha, realiza esas constantes apropiaciones metodológicas y normativas/éticas mediante las cuales tratamos de ampliar nuestro(s) significado(s) hasta que la metafísica se agota, su aparente ininteligibilidad e indiferencia se reducen a nuestras categorías y conceptos discursivos, su otredad se domestica hasta que finalmente parece corresponder a lo mismo, a nosotros. Agreguemos entonces que, por supuesto, esa serie tentativa de recintos ontológicos, epistemológicos, metodológicos y éticos nunca puede realizarse por completo. Añadamos que siempre hay reminiscencias, siempre queda afuera algo que debería estar adentro, un suplemento necesario, un exceso; que lo que Bataille llama la inagotable "economía general" de la metafísica resiste

a nuestros más persistentes impulsos culturales e intelectuales hacia la producción y fundamentación de la "realidad" y el "significado" (la tentativa de eliminar el exceso, el excedente) en nuestra "economía productivista". Y ahora reconozcamos que esa lucha entre lo sublime metafísico y los gestos ontológicos-epistemológicos-metodológicos-éticos (entre la infinita economía general y la finita economía productivista) constituye, exactamente al mismo tiempo, tanto las posibilidades de significado —que sólo pueden existir (como diferencia) en el espacio (teórico) entre lo mismo y lo otro— como la imposibilidad del significado total (plena presencia, autoidentidad, etc.). Así, hablamos de las "condiciones imposibles de las condiciones de posibilidad". Reconocemos que la grieta entre la *idea* de la cosa-en-sí (el otro, diferencia, alteridad radical, el objeto, etc.) y nuestras apropiaciones teóricas/metafísicas de "ello" permanecen, por mucho que parezcan cerrarse, infinita y eternamente abiertas.

Ahora, ¿cuánto de esto puede expresarse en forma más sencilla diciendo que, en una cultura, "nada cognoscible es de tipo natural"? Para ser significativo y productivo para nosotros, todo tiene que ser traído a nuestro pensamiento ("nuestra economía productivista"), a nuestra lógica, y sus excesos aislados y dejados fuera para que puedan perseguirla desde ahí (perseguirla con el pensamiento de sus cierres siempre imperfectos y la posible venganza de "lo otro", el [los] de fuera), una economía que, para ser compartida, para ser comunicable, necesariamente está codificada, necesariamente es simbólica. Por consiguiente, vivir *en* una cultura es vivir en forma significativa y a través de un código, de un lenguaje; es estar constituido literalmente dentro de imaginarios que producen lo que se entiende por realidad, de modo que esa residencia en un lenguaje *es* simplemente la residencia en la realidad. Y eso, por supuesto, incluye el imaginario de ese dado/exceso metafísico y cualesquiera características que performativamente le confiramos; incluye lo que imaginamos de cómo, fuera de nuestro pensamiento, podría ser hipotéticamente el exceso. Es decir, la "idea necesaria" del exceso no es en absoluto más "realmente real" que lo que habita dentro de lo cultural; es tan sólo otro concepto, otra ficción útil, un silencio enormemente productivo. En realidad, igual que lo interior (interdependiente), es lógicamente "cualquier cosa que uno quiera que sea".

Desde esta perspectiva, la *idea* del pasado histórico puede por tanto ser considerada como un ejemplo más de los muchos imaginarios que hemos fabricado para ayudarnos a dar cierto sentido a la aparente insensatez de la existencia y para protegernos del posible trauma ocasionado por tener que enfrentar la finitud radical. Por supuesto, el pasado *per se* no es imaginado en el sentido de que "ello" no haya ocurrido: de hecho ocurrió y exactamente tal como fue. Pero es un imaginario respecto de los significados y las comprensiones históricas, las significaciones y los propósitos que se ha supuesto que tenía para nosotros, tanto en su conjunto como en sus partes. Ya que por mucho que podamos haber "imaginado" que tales significados y significantes —tanto generales como

particulares— han sido encontrados por nosotros en el pasado, en realidad la actual generación de intérpretes, igual que las anteriores, constituye en términos colectivos la única autoridad semántica que existe: somos nosotros quienes dictamos la historia. Para decirlo sin rebuscamientos: nosotros somos la *fuente* de cualquier cosa que el pasado signifique para nosotros. En consecuencia, nos encontramos ahora en una posición razonable para estipular que el pasado, tal como se constituye mediante sus huellas aún existentes, siempre es aprehendido y apropiado en forma textual mediante las capas sedimentadas del trabajo interpretativo anterior, así como mediante los hábitos de lectura y las categorías/conceptos de nuestras prácticas metodológicas anteriores/presentes. Y ese tipo de pasado histórico elaborado rara vez nos ha decepcionado. En su disponibilidad y promiscuidad incansables, el pasado histórico ha servido a todo el que ha querido —marxistas, *whigs,* racistas, feministas, estructuralistas, empiristas, anticuarios, posmodernistas—, cualquiera puede usarlo. Como no tiene existencia significativa (con significado), independientemente del abrazo textual de los historiadores, puesto que es construido por ellos, el pasado constituido como texto historicizado, en última instancia, no tiene otra opción que apoyar cualquier propósito que se desee. Así, en él hemos "encontrado" casi invariablemente los orígenes, raíces, teleologías, trayectorias, lecciones, hechos y valores que buscábamos. En nuestras varias actitudes históricas (tropos) hemos convertido (los tropos de) la contingencia en necesidad, los productos del azar en objetos con un patrón, y transformado lo accidental y lo efímero en expresiones de esencias, continuidades e inevitabilidades. Son pocos los problemas insuperables encontrados por los historiadores en el proceso de dar forma a lo aparentemente informe y otorgar estructura narrativa a lo laberíntico, en tanto que "enderezan", con sus argumentos, núcleos argumentales, poéticas tropológicas y agendas ideológicas, las "sinuosidades" (posiblemente indiferentes) de la realidad, proyectando sobre los fenómenos del pasado "corroborados", que ocurrieron alguna vez (aunque inevitablemente han sido seleccionados), razones y rimas que ninguna apropiación de ellos como "datos primarios" podría jamás sugerir ni sustentar sin problemas. Por tanto, podría parecer que el pasado en su singularidad efectiva ha subdeterminado enormemente nuestras fértiles imaginaciones historicizantes: un pasado, muchas historias. Por consiguiente, en vista de que el pasado mismo no tiene en sí nada de *intrínsecamente* historicista, entonces nuestras diversas historicizaciones pueden llegar a sostenerse como un testimonio más de nuestro ingenio humano para "crear algo de la nada": ¡nada menos que nuestras vidas!

Los imaginarios históricos que más críticamente me interesan en este libro son, como ya se ha dicho, las historias modernistas con mayúscula (metanarrativas) y las historias "propiamente dichas" con minúscula (profesionales/académicas). Engendradas y desarrolladas dentro del experimento de la modernidad (digamos desde fines del siglo

XVIII hasta fines del XX) y conformadas como proyectos normativos en formas burguesas y proletarias por demás abrumadoras, con la llegada del fin de la modernidad estas formas —estas piezas de la modernidad— están también acabando. Así hemos llegado a lo que podría llamarse "el fin de la historia". Es obvio que con esta frase no quiero decir el fin de la vida como tal, ni que el pasado podría no seguir siendo evocado en diversas formas. Lo que quiero decir en específico es que lo que estamos presenciando en la actualidad es el fin de las muy peculiares maneras en que la modernidad conceptualizó y esculpió el pasado; las formas como le dimos sentido en metanarrativas y prácticas discursivas con minúscula; formas disparatadas y fabulosas que en nuestra cultura llegaron a ser vistas como normales y, por un momento, como de un tipo universal e incluso "verdaderas"… Pues bien, ahora su tiempo está acabando.

No debería sorprendernos esta sensación de llegar a un final. Ya ha ocurrido antes. Porque, si se me permite desarrollar una argumentación histórica (reconociendo al mismo tiempo la ironía de hacerlo tanto aquí como en otros puntos de este texto, por cuanto, al argumentar el fin de la historia, uno todavía —por el momento— necesita utilizar argumentos históricos), los historiadores de todas las tendencias no tienen en general mayor dificultad (al fin y al cabo es su oficio) para establecer conexiones entre el fin de una era (o "cultura" o "civilización") y el fin de las partes que la conforman. Por ejemplo, en general ven que con el lamentable final de, digamos, el mundo clásico, llegaron también a su fin las concepciones clásicas de la historia. Aceptan que con el fin de lo "medieval" desaparecieron también las visiones medievales del pasado. Aceptan que los tipos de historia "engendrados y desarrollados" durante el Renacimiento terminaron, en efecto, cuando éste terminó. Entonces ¿por qué no aceptar con la misma facilidad que las historias construidas en y para la modernidad llegarán a su fin cuando ésta termine? Porque, a pesar de caracterizarse por ese gesto ideológico de universalizar sus propias prácticas como si su especie correspondiera al género atribuido, en realidad ya deberíamos saber hacer las cosas mejor. No. Las historias modernistas son sólo historias modernistas, no son otra cosa que géneros locales y bien localizados en el calendario. En consecuencia, dado que ése es el caso, si ahora estamos empezando a vivir vidas cuantitativa y cualitativamente posmodernistas, yo espero ver —con la transformación de las bases de poder que daban a esas historias una vida relevante— la transformación de esos géneros hacia la irrelevancia y el desahucio. Por supuesto, surgirá resistencia a tales cambios por parte de los exponentes tradicionales de la historiografía, tanto con mayúscula como con minúscula —digamos los marxistas irreciclables—, así como los historiadores con minúscula, incurables, del tipo de los que se describen con hábitos "reconstruccionistas" y "construccionistas".[16] Y esto es lo que se puede ver. Y ahora espero ver también una proliferación de formas "postistas" de representar el pasado (historias "postistas", es decir, de un tipo aún embrionario, un tipo "que todavía

no ha sido") y argumentaciones, como la que estoy desarrollando aquí, de que ahora podemos olvidar la imaginación histórica y concentrarnos en un futuro sin carga alguna de historia.

Ahora, en las páginas que siguen, se detallarán algunas de las formas particulares en que las historias modernistas están siendo variadamente deconstruidas. Pero quedándonos por el momento en el nivel de las observaciones introductorias, será útil señalar que es posible sostener que el posmodernismo contemporáneo es una fase, un fenómeno tan "concreto" como podría desearlo cualquier historiador empírico. El posmodernismo (en el sentido de la mejor manera de dar sentido a varios cambios intelectuales expresivos a nivel de la teoría, que refractan en forma contingente la situación socioeconómico-política de nuestros tiempos, la posmodernidad) no es ninguna burbuja de moda que desaparecerá si la ignoran. Más bien es la remoción profundamente perturbadora de esas cubiertas protectoras, de esos abrigos ficticios que los historiadores modernistas construyeron para ayudarnos a mantenernos a distancia del abismo del flujo interminable, interpretativo y relativista. Arrancando los caparazones totalizantes de las mayúsculas y subvirtiendo la jerga realista, empirista, objetivista y basada en la artesanía de las minúsculas, las críticas posmodernas alertan nuestra conciencia y nos enfrentan a los medios fabulosos y de fábula con que hemos tratado de llegar a algún arreglo con el "otro" imaginado. La argumentación de Nietzsche en el oportunamente titulado *Crepúsculo de los ídolos* —que el mundo "real" ya ha sido reconocido como una fábula — no significa que antes no era fabular y ahora lo es, o que en el futuro no lo será, sino que siempre ha sido y siempre será:

> el mundo como tal es solamente una fábula. Una fábula es algo que se cuenta, y no tiene existencia fuera del relato. El mundo es algo que se dice, un acontecimiento que se narra; por tanto, es una interpretación. La religión, el arte, la ciencia, la historia, son otras tantas interpretaciones diversas del mundo, o más bien otras tantas variantes de la fábula.[17]

Es a partir del reconocimiento de la naturaleza fabular de "nuestro" mundo y la fácil aceptación de la llegada al final de nuestro pensamiento como podemos conocer "el mundo" antes que nuestras versiones de él, que Richard Rorty puede decir que, si bien es muy posible que exista un "mundo" real subyacente a todas esas versiones, ahora podemos aceptar que el mundo es inaccesible y que las versiones sobre él son todo lo que tenemos. Pero eso no importa, porque lo único que siempre hemos tenido son versiones, de manera que podemos concluir que el supuesto mundo-anterior-a-todas-las-versiones (igual que la supuesta historia-anterior-a-toda-historiografía) está "por completo" perdido.[18] Esta fácil aceptación de las versiones de fábula es lo que da forma a tantas actitudes posmodernas; he aquí a Vincent Descombes ensayando tan sólo algunas de ellas:

si *no hay original,* el modelo de la copia es en sí una copia, y la copia es la copia de una copia; no hay *máscara hipócrita,* porque la cara cubierta por la máscara es ella misma una máscara, y por tanto cualquier máscara es la máscara de una máscara; no hay *hechos* sino sólo interpretaciones, y cualquier interpretación es ella misma la interpretación de una interpretación anterior; las palabras no tienen un *significado propio,* sólo significados figurativos, y por tanto los conceptos sólo son metáforas disimuladas; no hay *versión auténtica* de un texto, sólo traducciones; no hay *verdad,* sólo pastiche y parodia… Si se considera que todo discurso es una narrativa, cualquiera que afirmara que su discurso es absoluto invitaría a la burla, porque las propiedades de la narrativa son las siguientes: *1)* Siempre ya ha comenzado, y siempre es la historia de una historia anterior; el referente del discurso narrativo nunca es el hecho crudo, ni el acontecimiento mudo, sino otras narraciones, otras historias; un gran murmullo de obras que precede, provoca, acompaña y sigue la procesión de guerras, festivales, trabajos, tiempo… *2)* Nunca está terminada, porque en principio el narrador se dirige a un oyente… que puede convertirse a su vez en narrador… Así es que el relato (la historia) nunca termina. O quizá un relato (una historia) sí; *una narrativa llega a su fin,* la narrativa dialéctica (marxismo)… ¡pero qué fuerza debe haber tenido para hipnotizar a sus oyentes por tanto tiempo![19]

Si bien este sumario de tantas características posmodernas puede ser visto en esencia como una crítica de todas las narrativas y por tanto de la historiografía *per se,* las últimas líneas apuntan en particular a la fatalidad de las metanarrativas después del derrumbe de su poder “hipnótico”. Y lo que quiero reiterar y desarrollar en breve aquí es que no hay la menor duda de que la constante repetición del modo como la historia con mayúscula ha sucumbido a las críticas ha dado la impresión, por completo equivocada —a los historiadores con minúscula, sobre todo—, de que la historia “propiamente dicha” no se ha visto afectada por ese derrumbe y continúa intacta. No cabe duda de que en la mayor parte de la literatura las metanarrativas son vistas como el principal, o a veces como el único blanco de los posmodernistas. Pero, como ya he dicho, creo que es ésa una opinión profundamente equivocada. Porque si las críticas posmodernas son en realidad tan irrelevantes para los historiadores con minúscula y sus prácticas, como se llega a decir, entonces resulta un poco difícil explicar por qué sus defensores y paladines son tan hostiles a ellas. ¿Por qué deben aprovechar todas las oportunidades para atacar al posmodernismo, construir toscas críticas *ad hominem* contra sus partidarios y satanizarlo de todas las maneras posibles? Creo que la razón obvia de que lo hagan es que las críticas posmodernas aciertan a la historia con minúscula y quedan sin respuesta. Más adelante, en esta introducción y después detalladamente en la segunda parte, consideraré la pobreza de los que hablan en nombre de los historiadores “propiamente dichos”, pero ahora citaré un fragmento del manifiesto de Ankersmit, que resume el tipo de crítica al que los historiadores “propiamente dichos” tendrán que atender en todos sus detalles, si es que pueden. Porque se trata de argumentos que minan la viabilidad de la historia con minúscula en términos inequívocos, como veremos. Para Ankersmit, entonces,

el lenguaje narrativo tiene la condición ontológica de ser… opaco; es decir, autorreferencial; de que es intencional y por tanto… esteticista; de que el significado narrativo de un texto (histórico) es indecidible en un sentido estricto, e incluso lleva las marcas de la autocontradicción; de que el significado narrativo sólo puede ser identificado en presencia de otros significados (intertextualidad); de que por lo que respecta al significado

narrativo el texto narrativo refiere pero no a una realidad fuera de él; de que los criterios de verdad y falsedad no se aplican a las representaciones históricas… de que sólo podemos hablar con propiedad de causas y efectos en el nivel de la afirmación; de que el lenguaje narrativo es metafórico (tropológico) y en cuanto tal encarna una propuesta de cómo debemos ver el pasado; de que el texto histórico es un sustituto del pasado ausente; de que las representaciones narrativas del pasado tienen tendencia a desintegrarse (especialmente cuando están presentes muchas representaciones del pasado rivales). A todas estas afirmaciones posmodernas, tan asombrosas e incluso repulsivas al [historiador] modernista, se puede dar una… justificación… Yo estoy convencido de que por debajo de la gordura del posmodernista hay en realidad un hombre flaco a quien debemos escuchar porque puede decirnos mucho acerca del texto [histórico] que todavía no conocemos y que el modernista nunca se molestó en decirnos.[20]

SECCIÓN 1b: UBICANDO EL FIN DE LA ÉTICA Y LA MORALIDAD (DE LA LOCURA) DE LA DECISIÓN

Como afirmé en los párrafos iniciales, este libro no es solamente una argumentación contra las historias modernistas sino también una bienvenida al derrumbe de las certezas éticas, porque nos permite abrazar una moralidad radicalmente indecidible que en última instancia es relativista y, por tanto, abre nuevas posibilidades. A continuación explicaré esto en detalle, pero por ahora quiero esbozar parte del pensamiento que respalda mis observaciones acerca de la ética y la moralidad.

Existen muchos modos de explicar cómo la ética (los sistemas éticos) están siendo problematizados actualmente. Aquí esbozaré sólo tres ejemplos, a los cuales volveré a referirme de paso más adelante. La mejor manera de ver el primero es como lo que surge en la tensión entre elementos del pensamiento judío y del pensamiento griego y que conduce a la *aporía* de la decisión moral, discusión asociada en particular con Derrida y Levinas. El segundo se ubica más dentro del pensamiento griego en cuanto influencia sobre la corriente principal de la filosofía occidental, y se expresa en el antagonismo entre dos posiciones filosóficas: la fundacionalista (de tipo, digamos, platónico) y la retórica (de tipo, digamos, sofístico); es una discusión amplia, que actualmente ve a los retóricos en ascenso y afirma que hoy vivimos en un mundo posfundacional, retórico. El tercero se basa en argumentos derivados principalmente de Baudrillard, a saber, de que en la actualidad el intercambio simbólico, liberado de la "realidad real", está libre para construir equivalencias en forma "relativista".

Brevemente formulada, la problemática griego-judaica puede ser expresada en una fórmula que parece un aforismo: "judeogriego es griegojudío". ¿Qué significa esto? Hay una tensión irreductible, una lucha interminable, entre (aspectos de) el pensamiento judío y el pensamiento griego (de tal manera que los intercambios entre ambos son lo que Levinas denomina "filosofía" y Derrida *"différance"*).[21] El pensamiento judaico es metafísico; abre un espacio (imaginario) que es de Dios y que no es posible penetrar del todo ni conocer por entero, y que, como el rostro de Dios, no puede ser representado por

los humanos. El dios judío es el otro eterno más allá de cualquier cerca ontológica y epistemológica, más allá de cualquier economía (de valor o lógica). Y sin embargo, ese otro incognoscible me ordena actuar en forma ética hacia los demás. ¿Cómo puedo responder? ¿Qué se necesita para ser ético? ¿Cómo puedo saberlo con seguridad? Cuando me corresponde tomar una decisión ética que afecta a otro, cuando el otro me llama a responsabilizarme plenamente de mi decisión y de todas las posibles consecuencias derivadas de ella, ¿cómo actuar si no se cuenta con criterios definitivos? Convocado a un acto ético, convocado a una responsabilidad por el otro afectado, esa "indecidibilidad de la decisión" es lo que podríamos llamar el lado judío del diálogo judeogriego.

El lado griego, para expresarlo en términos sencillos, es ontológico y epistemológico. Mientras que la filosofía judía abre el Acontecimiento —la necesidad de la decisión— el único lenguaje conceptual disponible para configurar una respuesta es el *logos* griego de la razón. Incapaz de responder al llamado de lo metafísico en otra cosa que la finitud de lo ontológico (lo construido), me encuentro en una posición de violencia cuando el *logos* griego rompe, mediante la metafísica de la ética, con una elección (moral). Respondiendo al judío respondo en un griego que "nunca es suficientemente bueno", sin ninguna garantía de que mi mejor voluntad sea realmente lo que la apertura metafísica requiere. Este dilema es eterno. Podemos llamarle la *aporía* de la decisión. Una decisión debe ser tomada en un momento de indecisión radical, lo que significa que en última instancia debe ser tomada "a ciegas". Es una apuesta, un riesgo, una decisión en último análisis "loca" (después de Kierkegaard… la "locura de la decisión moral [indecidible]") que debe ser tomada *fuera* de la ética pero *dentro* de la moralidad en cuanto que la elección moral (singular), si ha de ser una verdadera elección, si ha de pasar por la *aporía,* no puede ser *nunca* la aplicación de un sistema ético existente previamente con pretensiones de omnisciencia. Porque si así fuera, si yo sólo hiciera referencia a un sistema ético como una especie de código o conjunto de reglas o una fórmula ética algorítmica, entonces no habría tomado ninguna decisión ética: simplemente habría aplicado una regla *como si* esa regla supiera la necesaria respuesta "metafísica". Pero ningún código sabe eso. Por tanto, para que una decisión sea mía tiene que ser, en último análisis, no fundamentada, loca. Entonces para que mi decisión sea una decisión moral, los sistemas éticos no pueden dar la respuesta "moral" igual que no puede hacerlo la elección moral, pero la elección moral es mía, es mi responsabilidad. Así, para que mi decisión sea moral tiene que pasar por las agonías —y los éxtasis— de la *aporía,* una y otra vez, en soledad; una eternidad de decisiones siempre "originales", sin seguridad alguna. Aquí la ética (los sistemas éticos) naufraga(n) frente a la elección única. Es inútil contar con una historia para que nos "diga qué hacer", para aplicar una de sus "lecciones". Es inútil volver sobre decisiones antiguas como si ellas pudieran proporcionar algún tipo de fundamento: cada decisión tiene que

ser marcada y vuelta a marcar como una singularidad, para siempre. Mi decisión, entonces, mi *logos,* es, de esta manera, *différance* en cuanto es una respuesta al otro, que es al mismo tiempo no renovable. La llamada del judío nunca puede ser respondida por entero en el griego; desborda la más "total" de las cercas. El *logos* de la razón, a pesar de su deseo de pureza, totalidad y plena presencia, siempre tiene que conformarse con menos, siempre tiene que conformarse con la eterna *différance* entre el llamado judío y la respuesta griega. Así,

> la deconstrucción ve lo griego en el judío y lo judío en el griego. El interminable diálogo entre ambos, la irreductible tensión entre ética y ontología y su contaminación respectiva, el uno en el otro (la inevitable invaginación). Ese curioso diálogo se designa con el término *différance:* una palabra que aquí viene a significar el proyecto [moral] deconstructivo. Por tanto: la deconstrucción como el pensamiento de la *différance;* la ética como el pensamiento de la *différance;* la deconstrucción como ética [moralidad]; la ética [moralidad] como deconstrucción; judeogriego es griegojudío.[22]

Una segunda manera de pensar sobre cómo es que los sistemas éticos universales y fundacionales han cedido lugar a la no fundacional "locura de la decisión (moral)" es considerar que nuestra actual condición posmoderna encarna, en su escepticismo, pragmatismo y relativismo, todas las *virtudes* de la retórica sofística. En su libro *Doing What Comes Naturally,* Stanley Fish sostiene que si bien hay muchas maneras de leer la historia de la filosofía occidental, una de las más iluminadoras consiste en identificar el *motif* que corre a lo largo de ella, desde los griegos hasta el día de hoy, como un antagonismo feroz entre el fundacionalismo (de tipo platónico) y la retórica (de tipo sofístico). Desde luego, Fish tiene presente las importantes diferencias entre las formas en que se ha conducido ese antagonismo y el peso relativo de las partes que lo han tenido en cada ocasión. Sin embargo, en opinión de Fish, la disputa entre fundacionalismo y retórica

> sobrevive a todas las grandes transformaciones en la historia del pensamiento occidental, presentándonos continuamente la elección (sesgada) entre la simple verdad sin adornos presentada directamente y el fuerte pero insidioso llamado del "buen lenguaje", el lenguaje que ha transgredido los límites de la representación y sustituido las formas de la realidad por sus propias formas.[23]

En ese sentido, continúa Fish, la querella entre el pensamiento retórico y el fundacional es en sí una especie de fundación, en cuanto que sus desacuerdos constituyen la base para discusiones sobre el concepto de la "naturaleza" de lo humano; de si pensamos en nosotros mismos como miembros de la categoría *homo seriosus* (hombre serio) u *homo rhetoricus* (hombre retórico):

> Lo que el hombre serio teme —la invasión de la fortaleza de la esencia por lo contingente, lo proteico y lo impredecible— es lo que el hombre retórico celebra y encarna. En la visión del mundo del filósofo, la retórica (y la representación en general) es la mera forma (dispensable) por la que se transmite un contenido previo y

> sustanciado [como el pasado]; pero en el mundo del *homo rhetoricus* la retórica es la forma y también el contenido, la manera de presentar es lo que se presenta; la "fuerza perfeccionadora del rétor" es a la vez omnicreadora y la garantía de la impermanencia de sus creaciones; hacer una cosa… justa o injusta, buena o mala, y a la vez un poder humano y un signo de la insustancialidad de esos atributos. Una vez hechos, pueden ser [deshechos] y vueltos a hacer [todo puede ser redescrito moralmente].[24]

Fish estima que, cualquiera que sea la fortuna del Hombre Serio en conflicto con el Hombre Retórico, en esa larga historia que va desde los griegos hasta nosotros, hoy el que predomina es el Hombre Retórico. Hoy vivimos, de acuerdo con Fish, en un mundo antifundacional, retórico, hecho que él, como "antifundacionalista registrado", celebra. Porque en una disciplina tras otra, en un discurso tras otro, los argumentos escépticos y relativizantes de tipo antifundacional van ganando terreno, un antifundacionalismo que enseña que

> las cuestiones de hecho, verdad, corrección, validez y claridad no pueden ser planteadas ni contestadas en referencia a cualquier realidad, ni regla ni ley ni valor, extracontextual, ahistórica, no institucional; más bien el antifundacionalismo afirma que todas esas cuestiones sólo son inteligibles y debatibles dentro del cercado de los contextos o las situaciones o los paradigmas o las comunidades que les dan su forma local y variable… Todavía es posible nombrar entidades como mundo, lenguaje y ser; y todavía es posible emitir juicios de valor sobre validez, factualidad, exactitud y propiedad; pero en *todos* los casos esas entidades y esos valores, junto con los procedimientos mediante los cuales son identificados y organizados, serán inextricables de… las circunstancias bajo las cuales operan.[25]

En suma, continúa Fish, en unas pocas líneas cruciales (cruciales en la medida en que llaman la atención, en forma lúcida e inequívoca, sobre la pobreza de todas las nociones *extra*circunstanciadas de objetividad, verdad, afirmabilidad garantizada, etc., tan necesarias para los argumentos antiescépticos, antipragmáticos y antirrelativistas),

> los propios elementos esenciales que en el discurso fundacionalista se oponen a lo local, lo histórico, lo contingente, lo variable y lo retórico, resultan ser irreductiblemente dependientes de lo local, lo histórico, lo contingente, lo variable y lo retórico, y en realidad no son sino funciones de ello. La teoría fundacionalista falla, se deshace en ruinas porque desde su principio mismo está implicada en todo lo que afirma trascender.[26]

Y no es sólo eso. Queda bien claro qué es lo que piensa Fish —*y esto es realmente un avance esencial*—: en realidad esa antigua lucha entre el Hombre Serio y el Hombre Retórico no ha sido librada por dos posiciones separadas, sino por dos posiciones que son igualmente retóricas. Es decir, que ahora podemos ver que la seriedad del Hombre Serio en sí no es más que una construcción retórica; que la "seriedad" es otro tropo retórico, una afectación para ayudarlo a conseguir lo que quería conseguir, un mecanismo de persuasión. En otras palabras, el propio Hombre Serio no tiene más fundamentos que los construidos en forma local, contingente, "retórica", etc.; igual que todos nosotros, el Hombre Serio es una encarnación de la retórica tal que no sólo hoy todos somos sofistas,

sino que eso es todo lo que siempre hemos sido… como seres contingentes y finitos, nosotros no podemos ser nada más. En ese sentido, como concluye Fish, una retórica escéptica y relativista en realidad siempre ha sido —y siempre será— "el único juego del pueblo".

Una tercera manera de problematizar la ética en favor de la "moralidad retórica" parte de un comentario de Baudrillard en *The Perfect Crime [El crimen perfecto],* donde señala que mientras la antigua pregunta filosófica solía ser "por qué hay algo en lugar de nada", hoy la pregunta (posmoderna) es "por qué hay nada en lugar de algo".[27] Y esta última formulación sugiere a Baudrillard (y ciertamente me lo sugiere a mí) que si sólo estamos unidos por la interminable circulación de signos "imaginarios", todos potencialmente (y por tanto efectivamente) equivalentes entre sí en cuanto a que no hay nada que los detenga, entonces cualquier signo puede ser cambiado por cualquier otro, puede ser equivalente a cualquier otro. Por supuesto, no es así como nos lo parece. En realidad, las economías productivistas (como la nuestra) han hecho esfuerzos enormes para ocultarlo. En la economía productivista, modernista, el valor ético estaba unido al valor de uso, y por tanto "se basaba" en él, pues se creía que en realidad había (hay) necesidades *intrínsecas,* capacidades, naturalezas, naturalezas humanas, especies, seres, etc., cognoscibles, y que eso proporciona una base, una vara para medir y discriminar entre intercambios simbólicos. Pero en la economía "moral" posmoderna, como el pensamiento posmoderno ha arrojado lejos cualquier vestigio de noción de cualquier valor intrínseco que pretenda traer consigo un comportamiento necesario, el intercambio sólo puede tener lugar a nivel extrínseco, a nivel simbólico. En consecuencia, como no hay referencia posible a ninguna "actualidad" o criterio cognoscible para el juicio, cualquier "símbolo" puede ser intercambiado por cualquier "otro". Así, por ejemplo, si uno lo desea, puede intercambiar amor y justicia por democracia liberal (hacerlos equivalentes). Y es inútil preguntar cuál de los dos es realmente "amor y justicia", porque es única y precisamente en la atribución extrínseca de esos valores que "ello" tiene algún valor. Las cosas en sí —la democracia liberal o el fascismo— no tienen valor *en* sí como si el valor fuera algún tipo de propiedad. No. Las cosas son solamente cosas ("el pasado" es solamente "el pasado") y nosotros podemos atribuir valor(es) a las cosas (al pasado) como queramos. En ese sentido, el referente no entra realmente en el asunto "salvo retóricamente": es simbólico "de arriba abajo". Desde luego, podemos desear que las cosas no fueran así, que realmente hubiese una vinculación no problemática entre lo que *es* y lo que *deberíamos* hacer; entre el hecho y el valor. Pero a pesar de siglos de intentos por mostrar una vinculación de ese tipo puede afirmarse que ninguna ha tenido éxito.

Reuniendo los tres argumentos expuestos, parecería entonces que la idea de sistemas éticos basados en fundamentos "reales", capaces de proporcionar una base para una vinculación y posibles de ser universalizados de manera que las decisiones éticas puedan

siempre “leerse en ellos”, es imposible. Por consiguiente, hoy todos debemos reconocer con seguridad que, según lo expresa con toda tranquilidad Richard Rorty, nunca ha habido y nunca habrá nada

> como la Verdad o la Razón o la Naturaleza Científicamente Cognoscible de la Realidad frente a lo cual debemos ser humildes, o en lo que podemos confiar para apoyarnos… estamos sin amigos, tan a expensas de nosotros mismos como el panda, la abeja y el pulpo: simplemente otra especie haciendo lo más que puede.[28]

A esto se oponen quienes (y ello incluye a muchos historiadores tradicionales de diversas convicciones) defienden el fundacionalismo sobre la base de que no tener fundamento alguno es perder casi todo lo necesario para efectuar lo que podríamos llamar la indagación racional, empresas culturales comunes e incluso la continuación de la existencia de “la civilización misma”. No toman en cuenta el punto que ha sido expresado bajo formas diversas por filósofos tan disímbolos como Wittgenstein, Rorty y John Searle. El punto es el siguiente: el hecho de que hoy reconozcamos que nunca ha habido ni habrá fundamentos como los que algunas personas solían creer que había —y sin embargo hemos creado discursos *morales*— significa que nunca precisamos de esos fundamentos, y que ahora podemos suspender la interminable e infructuosa búsqueda de ellos. Porque si Fish está en lo correcto cuando argumenta que el antifundacionalismo podría también llamarse retórica, y si podemos decir que el antifundacionalismo moderno es “un antiguo sofisma escrito en forma analítica”, entonces no hay razón para que nosotros, al igual que los antiguos sofistas, no podamos interpretar que el escepticismo y el relativismo nos ofrecen las *mejores* maneras de habérnoslas con la actualidad de lo finito, lo contingente y lo aleatorio. Permítanme explicar brevemente qué quiero decir por *mejores*.

En tiempos de los sofistas, antes del inicio de la Tradición Occidental, la sospecha de que lo finito y lo contingente eran todo lo que había, la idea de que el mundo de los fenómenos era el único mundo cognoscible, la comprensión de que la única base para vivir vidas finitas era en efecto lo contingente, lo aleatorio (“la suerte”) y lo lúdico (lo juguetón), conducía a actitudes y teorizaciones expresadas en una variedad de relativismos ontológicos, epistemológicos y éticos frente a los significados y las significaciones conferidos a la metafísica de los “datos” de la existencia. ¿Y por qué no? Si de los eventos, las “evidencias” y “los hechos” no se desprende ningún *deber* inequívoco; si la vida individual y social parece interminablemente interpretable; si no parece haber nada inmanente en nada ni en nadie (de hecho, si nos diéramos cuenta de que el “secreto” de la esencia de la cosa-en-sí es que no hay tal esencia), entonces no parece haber otra conclusión viable, fuera de un relativista “todo vale” unido a la aceptación final de que “el poder es el derecho”. Era una forma de ver la vida que permitía vivir con esa actualidad, no preocuparse por ello y vivir con tranquilidad.

Pero esa actitud no debía durar mucho. Porque es ahí, contra esas percepciones, donde se inicia la Tradición Occidental, en la negativa de Platón a ver ese tipo de sofisma (diferente de su propio sofisma "serio", pero en realidad igualmente imaginario) no *como la mejor* solución a los problemas de lo finito, lo contingente y lo aleatorio, sino como *el problema,* visto ahora con precisión como "el problema del escepticismo y el relativismo todavía por resolver". Por consiguiente, como los sofismas y después, y en forma algo diferente, el pirronismo y otras soluciones escépticas para vivir la vida en forma relativista no fueron consideradas soluciones en absoluto, entonces el mundo finito —*cuyas actualidades "antilógicas" Platón reconocía perfectamente como incapaces de servir como base de otra cosa que no fuera una moralidad relativista*— tenía que ser complementado por algo "fuera del alcance del tiempo y el azar", una especie de "infinito fijo", para dar una especie de orden permanente a ese "caos" temporal/temporario. Así, la historia de la Tradición Occidental, viviendo a la sombra de Platón, ha sido abrumadoramente la historia de diversas articulaciones de semejante fantasía estabilizadora, a guisa de verdades eternas expresadas ahora en las ya familiares mayúsculas (las Formas, Dios, la Esencia, la Naturaleza, la Naturaleza Humana, el Imperativo Categórico, el Espíritu, la Lucha de Clases, la Dialéctica, la Razón, la Historia, etc.) y/o expresiones lingüísticas más antiguas que sugieren inmanencia y centros que contenían una presencia invariable: *eidos, arché, telos, enérgeia, ousía*… imaginarios que pesan sobre nosotros siempre portando la insignia de la *Verdad*.

Además de cualquier otra cosa que haya hecho, el antifundacionalismo posmoderno ha terminado con la plausibilidad de ese tipo de pensamiento absoluto. Ahora tenemos plena conciencia de que nunca ha habido ni habrá acceso alguno a ningún tipo de significador trascendental extradiscursivo, sea una presencia plena o un narrador/narrativa omnisciente. En realidad, hoy los imaginarios de la tradición occidental antirrelativista se han desanudado de tal manera que estamos de vuelta en el comienzo, sofistas neorretóricos según Fish. Es una interesante especie de inversión, nosotros los posmodernistas somos ahora, digamos, tradicionalistas *pre*occidentales, *pre*kantianos, *pre*hegelianos, *pre*marxistas, *pre*modernistas, debido a que los intentos de ponernos en contacto con fundamentos diversos han fracasado y por tanto ahora, al final de la Tradición Occidental, tenemos que enfrentar la misma situación metafísica/existencial que enfrentaban los sofistas antes del comienzo de esa tradición. Por consiguiente, tenemos ahora la oportunidad de considerar los enfoques contemporáneos, sofísticos retóricos (escéptico/relativistas) de estos problemas precisamente como *soluciones* y *no* —y quiero subrayar este punto— como "problemas todavía por resolver": de considerar que el escepticismo y el relativismo no son en absoluto problemas, sino las *mejores* soluciones que hemos podido encontrar. Y si aceptamos esto, entonces me parece que estamos en buena compañía, que podemos vivir al lado de toda una serie de

posmodernistas: Barthes, Derrida, Baudrillard, Lyotard, Fish, Rorty, Butler y otros. "No hay problema."

Además, nuestras ansias fundacionalistas ya nos han causado demasiados problemas, especialmente en la modernidad. Porque una manera de escribir la historia de la modernidad es escribirla, no como la realización del "proyecto de la Ilustración" sino *también* (lo que en parte explica su "fracaso") como la historia del Estado-nación europeo, tal vez la más eficiente (racional) máquina de matar jamás concebida, una máquina de matar que incluye entre sus manifestaciones la actualidad del Holocausto, ese supremo evento *moderno*. En consecuencia, como señala Rorty a todos los que sostienen que el neopragmatismo y el posmodernismo no nos dan ninguna base absoluta desde la cual resistir al fascismo y a los neonazis, un pensamiento modernista o cualquier otro tipo de pensamiento absolutista tampoco serviría, simplemente porque todos los absolutos pueden ser utilizados por cualquiera y por tanto pueden ser relativizados con toda facilidad. Así, dice Rorty:

> los antipragmatistas [y los antiposmodernistas] se engañan cuando piensan que insistiendo en que las verdades morales son objetivas —es decir, son verdaderas independientemente de las necesidades, los intereses y la historia humanos— nos han proporcionado armas contra los malos. Porque los fascistas pueden responder, y con frecuencia responden, que ellos están totalmente de acuerdo en que la verdad moral es objetiva, eterna y universal… [y fascista]. Dewey dio mucha importancia al hecho de que las nociones tradicionales de "objetividad" y "universalidad" son útiles para los malos, y tenía razón.[29]

Esto no significa, añade Rorty de inmediato, que esa incapacidad de responder a los "malos" se deba a que el pragmatismo (o el relativismo) es una posición mala o inadecuada, sino a que la filosofía no es el arma apropiada de la cual echar mano cuando todos los intentos discursivos o conversacionales han fracasado y la idea de que "el poder es el derecho" abre sus fauces. Porque cuando se enfrentan *creencias* opuestas, la razón y la argumentación sólo pueden llevarnos hasta cierto punto, y ese punto nunca llega tan lejos como cada una de las partes lo desea. Porque al enfrentar a un adversario fundacionalista es posible presentar toda una gama de argumentos y lograr que el oponente admita (aunque sea a regañadientes) que son correctos, y aun así él siga pensando que "está en lo cierto" o simplemente "no importa lo que usted diga". Y esto porque la mejor definición de una creencia es que se trata exactamente de lo que los argumentos no pueden alcanzar; una creencia es una creencia precisamente porque se localiza "más allá de la razón". Entonces, si hay algo irracional en esta área no son los posmodernistas que reconocen el inevitable momento *aporético* en que uno tiene que tomar una decisión entre dos posiciones inconmensurables, ambas consideradas "verdaderas" por sus partidarios (exactamente la situación del *différend* de Lyotard): lo irracional son más bien los fundacionalistas, que todavía piensan que en realidad existen fundamentos en los que todos pueden/deben concordar y que *la* verdad triunfará.

Aferrarse a un fundacionalismo que no puede funcionar en el mismo momento en que uno necesita que funcione (el momento de la *aporía*) es de cierto absurdo, de manera que en ese sentido bien podemos admitir que en la actualidad "todos somos relativistas". De nuevo, Rorty lo expresa:

> Los pragmatistas piensan que cualquier… fundamento filosófico es… como una rueda que no forma parte del mecanismo. Creo que en eso están en lo correcto… Apenas uno formula un imperativo categórico para cristianos, cuando alguien más formula uno para caníbales… [Por tanto, desde] la época de Kant se ha hecho cada vez más evidente… que un filósofo en efecto profesional puede aportar fundamentos filosóficos para prácticamente cualquier cosa.[30]

El escepticismo y el relativismo parecen ser entonces simplemente cosas que podemos aceptar y con las que podemos convivir con alegría, conscientes de nosotros mismos, tal como lo hacían los sofistas antiguos y lo hacen los sofistas retóricos posmodernos: no parece haber ninguna alternativa fundacional: eso es lo que hemos comprendido gracias a la "conciencia de uno mismo". Por consiguiente, es por este tipo de razones que creo que ahora empezamos realmente a vivir *fuera* de la historia y de la ética y *dentro* del tiempo y la moralidad en formas más relajadas y, espero, también emancipatorias.

SECCIÓN 2a: ESTRUCTURANDO EL TEXTO: EL DETALLE

En breve: incapaz de referirse en forma significativa a algo más allá de su propia performatividad (el "objeto" del discurso es siempre y únicamente el discurso del sujeto objetivado/objetivante), el pensamiento tiene que contentarse con simular los objetos de su atención, y el análisis y la crítica se convierten finalmente en autoanálisis y autocrítica. Porque los conceptos de verdad, lo "real", la historia y demás no son algo naturalmente "preformado" que espera la mirada del observador, sino que son producto de esa mirada. Sin acceso a ninguna validez extradiscursiva ni a ningún punto de referencia natural/neutral, todo discurso queda limitado a simulacros autorreferentes y a las realidades (el efecto de lo real) que de allí emanan. Al contener, como lo hace, todo discurso esta condición humana, es obvio que incorpora también la moralidad en su contingencia e historicización radicales.

Ahora bien, todo esto en definitiva equivale no sólo al fin del sueño de la modernidad del conocimiento transparente —más allá del de una conversación interminable y por último retórica—, sino también a la posibilidad de nuevos pensamientos libres de las cadenas de la historia y de la ética. Para quienes se resisten a siquiera considerar esto seriamente, semejantes finales pueden parecer el equivalente de una "crisis" real. Pero en

vista de que los hechos (como esos tipos de finales) no pueden determinar cómo *deberían* ser evaluados, entonces esta misma situación puede ser descrita asimismo como una oportunidad: el comienzo de una aventura emocionante (o de algo más…). En consecuencia, en este texto he preferido rechazar la idea de que existe una crisis posmoderna y pensar, en cambio, en una potencialidad capaz de sostener una política radical y emancipatoria (en lugar de alguna otra cosa). Y una razón para escoger *esta* opción es que el posmodernismo ofrece al historiador radical espacio para escribir con legitimidad acerca del pasado mirándolo a través de diferentes lentes (posfeminista, posestructuralista, posmarxista, etc.). El resultado es la producción de historias reflexivas que denuncian los usos ideológicos de la objetividad, el equilibrio y la ausencia de cualquier sesgo (propiedades que supuestamente poseen las historias tanto con mayúscula como con minúscula) y, con posición abiertamente tomada, expresar y transmitir sus puntos de vista (a veces confesionales). Son, si se quiere, "historias que han salido". Y yo pienso en esas historias reflexivas como avances respecto de las anteriores historias modernistas, ya que son producciones de este tipo las que he tratado de examinar y defender lo mejor posible en *Rethinking History,* en *On "What is History?"* y en *The Postmodern History Reader*.[31] Pero como ya he dicho en repetidas ocasiones, ya no siento que esa posición enfrente, ni explote, los retos ulteriores que podría considerarse que plantea la teorización posmoderna y que, para decirlo de nuevo, ahora podría ser posible y deseable pensar en visiones no históricas del tiempo y en moralidades relativistas, *aporéticas*.

Y sin embargo, si bien este libro se aparta un poco de las preocupaciones anteriores, su público principal sigue siendo el mismo. Éste no es un texto para "iniciados". No es para especialistas en Derrida, Baudrillard, Lyotard o Ermarth, ni para estudiosos dedicados a White, Ankersmit o Harlan. Es un texto escrito ante todo para funcionar como una introducción popular y accesible a un aspecto importante de nuestra condición posmoderna dirigida a estudiantes de licenciatura, o de posgrado en historia y sus profesores, de modo que podría resultar útil para cursos sobre "la naturaleza del discurso de la historia en la actualidad", por poner un ejemplo. En ese sentido tiene intenciones pedagógicas. En consecuencia, una de las principales tareas que me he propuesto aquí —tratar de hacer atractivos los tipos de cambios y posibilidades examinados en esta introducción y que expresan la "posición" del libro— se llevará a cabo mediante una serie de lecturas divulgadoras de las ideas de teóricos con frecuencia "difíciles", con el fin de permitir incluirlos en un régimen de discusión. En este sentido ya dije antes que los capítulos del libro podrían ser introducciones relativamente autónomas a Derrida y demás autores, ya sea que su tesis general se considere o no plausible.

Creo que una introducción de ese tipo a Derrida y los otros autores es esencial en este momento, aun cuando se considere, como ya he dicho, que el giro que les aplico no

es tal. Porque a pesar de que la historia es —como cualquier otro discurso, pues ningún discurso es de tipo natural— "teórica de arriba abajo", y a pesar de la "teoría de la historia", que avanza con rapidez desde fines de la década de los ochenta a medida que se va reconociendo cada vez más la crisis/oportunidad que el posmodernismo crea para la historiografía, los estudiantes de historia todavía no disponen de textos teóricos como los que sirven a sus contemporáneos que estudian literatura, arquitectura, análisis culturales, filosofía, etc. Allí los nombres y las obras de, por ejemplo, Barthes, Foucault, Lacan, Derrida, Baudrillard, Lyotard, Levinas, Kristeva, Irigary, Judith Butler, Richard Rorty, Gianni Vattimo y otros (junto con precursores como Nietzsche y Heidegger) no son recibidos con la clase de hostilidad, indiferencia o incomprensión que en general reciben de parte de la mayoría de los historiadores "propiamente dichos". Así, uno de los objetivos "subsidiarios" de este libro es tratar de mostrar cómo Derrida y los otros autores son relevantes a la historia *per se* y por qué pueden ser considerados siempre que se considere la "historia". Con este libro me gustaría hacer de las teorizaciones posmodernas un lugar común en las discusiones cotidianas sobre la historia, el tiempo, la ética y la moralidad. Eso quizá no sea con exactitud revolucionario pero podría sostener que es una ambición realizable y útil que encaja en mi "propia" polémica general.

SECCIÓN 2b: SOBRE EL IMAGINARIO POSMODERNO

Es una ironía que los historiadores —que afirman saber mucho acerca de las condiciones en que se producen los cambios y que con frecuencia sostienen que una de las principales razones por las que estudian el pasado es que nos ayuda a comprender "lo que está ocurriendo en el mundo hoy"— se encuentren entre los últimos en percibir esos cambios contemporáneos que de hecho están anunciando el final de su propio discurso. Es comprensible que personas con intereses distintos por la historia puedan pensar que todos los demás deberían estar interesados también, y que lo que es bueno para ellos es bueno para todos. Pero lo que resulta particularmente miope es que piensen no sólo que su particular modo de ver el pasado es esencial, sino que además, de alguna manera, escapa al envejecimiento y a los procesos de desplazamiento que todo lo afectan. Ésa parece ser una de las poquísimas "lecciones" que ciertamente podemos aprender del pasado (y del presente): a saber, que nada es inequívocamente "apropiado" y nada dura para siempre. Las cosas simplemente siguen adelante. Por ejemplo, a los teólogos de fines del siglo XIX debe haberles parecido que una formación social secular era tan inconcebible como indeseable; para los estudiosos clásicos de fines del siglo XIX el latín y el griego eran —y siempre serían— ingredientes disciplinarios fundamentales de cualquier "hombre educado". Sin embargo, hoy esta condición inconcebible/indeseable es nuestra

vida cotidiana, y cuando se discuten planes de estudio nadie se acuerda del latín ni del griego. Son elementos que una vez estuvieron en el centro de nuestra cultura pero que han quedado atrás. Del mismo modo, no creo que sea demasiado fantasioso imaginar que dentro de 200 años, en formaciones sociales que habrán desarrollado imaginarios nuevos aptos para ellas, las historias modernistas con mayúscula y con minúscula, que en el pasado desempeñaron papeles tan importantes para "nosotros", no funcionarán para ellos en lo absoluto, y que un género de discurso que —curiosa y tristemente podría aparecer, si alguien se molesta en recordarlo— algunos de entre nosotros pensamos que iba a durar para siempre, resultó no ser en realidad más que un fenómeno local y transitorio que los posmodernistas (y otros) empezaron a desmontar en las últimas décadas del siglo XX.

Este tipo de estimación del futuro está siempre, por supuesto, a merced de la fortuna. Si bien es cierto que las críticas posmodernas están subvirtiendo las historias modernistas, el posmodernismo podría tener una vida aún más corta. Es cierto que no va a durar para siempre. Pero aun cuando fuera el más transitorio de los fenómenos, sigo creyendo que mientras los textos posmodernos están todavía literalmente en los anaqueles, los historiadores deben ocuparse de ellos en forma crítica, porque si no lo hicieren, como intelectuales, estarían volviendo la espalda a lo que quizá es uno de los acontecimientos más importantes en la historia de la empresa intelectual.

Ésta es una afirmación muy amplia que puede requerir alguna explicación; la mía es la siguiente: se podría decir de manera plausible que la teorización posmoderna —dejando de lado por el momento cuál pueda ser su impacto sobre la historia y la ética— representa una de las aportaciones de vitalidad intelectual más concentradas de la "historia de Occidente". La Tradición Occidental, que se remonta a por lo menos 2500 años atrás, produjo en ese tiempo unos 15 o 20 gigantes intelectuales, figuras seminales. Sus nombres son bien conocidos porque están inscritos en nuestra cultura, desde Platón y Aristóteles, pasando por Santo Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Mill, Marx y otros. Hoy es posible hacer una nueva lista de 15 o 20 intelectuales que, ayudados por algún solitario precursor modernista (Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, etc.), en el espacio de apenas 30 o 40 años han minado, reelaborado y llevado más allá la Tradición Occidental completa. De nuevo, sus nombres son familiares: Barthes, Foucault, Lacan, Derrida, Lyotard, Rorty y otros. Pero lo importante es la frase "en el espacio de apenas 30 o 40 años". Porque lo que tenemos aquí —ocupando posiciones diferentes pero todas incluidas bajo el rótulo de discurso "postista"— es el fenómeno de una brillantez intelectual al alcance de todos. En ese sentido, nosotros, los simples mortales de fines del siglo XX, somos afortunados por vivir en esta cultura para presenciar esto. Por consiguiente, parece casi incomprensible que algunas personas —incluyendo a tantos historiadores— puedan pasar por alto este fenómeno posiblemente incomparable de intelectualidad condensada y, si llegan a tener "algún interés por él", hacen a un lado de

manera peyorativa a algunos de sus exponentes como mentes de segunda o tercera categoría,[32] como "meros teóricos". ¿Acaso harían lo mismo, es posible que hagan lo mismo con Platón, Descartes y Kant? ¡Pues sí es posible!

Esto no quiere decir en definitiva que tales teorizaciones "postistas" deban ser aceptadas en forma acrítica, menos que nadie por quienes son capaces de ver mucho de bueno en ellas. Pero apartar los ojos de ellas, cerrar la mente a ellas, no sentir ninguna curiosidad intelectual ante ese fenómeno tan evidentemente vivo y en continuo movimiento en nuestra formación social —pese a la manera en que podría afectar nuestra propia vida y nuestro trabajo— parece desmentir, por lo menos en el nivel local, la afirmación de George Steiner de que, aun cuando la curiosidad bien puede matar gatos, nosotros los humanos no podemos —ni debemos— resistirnos a abrir la "séptima puerta" de Barba Azul.

Para volver al contenido de este texto. Tanto si los historiadores se ocupan de él como si no, el posmodernismo parece ser un vehículo a través del cual, al término del experimento de la modernidad, *un poquito de novedad está entrando en nuestro mundo*. Por supuesto, como señalan correctamente algunos críticos de izquierda del posmodernismo (como Jameson, Eagleton, Norris, Bhaskar), los fenómenos de la posmodernidad y el posmodernismo han surgido de las exigencias del capitalismo tardío y como partes integrantes de él, y en efecto, le proporcionan al menos una gran parte de la "lógica cultural" que requiere. Como dice el título del famoso texto de Jameson, el posmodernismo *es* la lógica cultural del capitalismo; el capitalismo *es* culturalmente posmodernista.[33] Desde luego. Pero, por otro lado, el capitalismo sólo es "contingentemente" posmodernista. El posmodernismo no *pertenece* al capital; no es simplemente *la/una* propiedad del capital. La historia del capitalismo parece caracterizarse como un largo episodio de consecuencias inesperadas en el que la fase de "modernidad" no ha sido una excepción. Si Lyotard está en lo cierto —que la modernidad ha sido una formación social capaz de controlar con amplitud altos niveles de contingencia—, la posmodernidad podría ser el comienzo de una fase en la que no será así. Ya veremos. Mientras tanto, el posmodernismo, entendido en forma radical, ofrece al menos la posibilidad de mantener vivo el pensamiento emancipatorio. Porque es posible, como mínimo, que las críticas y los imaginarios posmodernos proporcionen recursos suficientes para una novedad que no sea una mera réplica de lo viejo y que no pueda ser recuperada por un capital que ya es demasiado tardío para ser todavía moderno. Y es muy posible que tales imaginarios nuevos —de cosas sorprendentes "por venir"— no incluyan entre ellos la historia y la ética tal y como las hemos conocido, o las excluyan del todo.

* Existe versión en castellano: *En el Castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura,* trad. de Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1991. [E.]

PRIMERA PARTE

SOBRE EL FIN DE LAS METANARRATIVAS

Como se ha esbozado en la introducción, el propósito de esta parte es examinar aspectos de las obras de Jacques Derrida, Jean Baudrillard y Jean-François Lyotard de modo que permita interpretarlas como obras que contribuyen a minar la historia metanarrativa y la ética tradicional y como introducciones semiautónomas para nuevos lectores de historia. También deseo sugerir, de paso, algunos de los daños colaterales que el derrocamiento de las metanarrativas causa a la historia "propiamente dicha" con minúscula, e iniciar la evaluación de algunas de las oportunidades que podrían abrirse "después de la historia y de la ética". Esas oportunidades se expresarán aquí más positivamente de lo que tal vez permiten los lenguajes adoptados por Derrida, Baudrillard y (en menor medida) Lyotard.

I. ACERCA DE JACQUES DERRIDA

EMPIEZO por Derrida. No es un lugar fácil para empezar. Derrida es un autor extraordinariamente prolífico y ha atraído literalmente a millares de expositores, comentaristas y críticos (si bien pocos de ellos son historiadores). En consecuencia, la enormidad de la "industria Derrida", la dificultad de algunas de sus producciones textuales y la ocasional presencia de "derrideanos" cuyo purismo puede inhibir el tipo de "lectura creativa" que realiza, por ejemplo, Richard Rorty, hacen que el abordaje breve, divulgador y apropiador que se emprende aquí esté lleno de peligros.

Sin embargo, es preciso comenzar en algún punto, con un abordaje y un estilo, y en mi elección de éstos ha influido una observación hecha casi de pasada por Simon Critchley en *The Ethics of Deconstruction*.[1] Comentando (entre paréntesis) sobre la "duda indecidible" en gran parte de la obra de Derrida, Critchley señala que esas calificaciones están ausentes en el muy directo "Posfacio" de *Limited Inc.,* cosa que lo impulsa a preguntarse en seguida sobre el estado de ese texto y otros del mismo género —entrevistas, debates transcritos, conversaciones— en los que se basa buena parte de su propia interpretación de Derrida. ¿Son —pregunta Critchley— "textos deconstruccionistas propiamente dichos", o son textos políticos o críticos? Y sean lo que sean: ¿por qué Derrida expresa las cosas de manera tan clara y sin ambigüedades en un modo aparentemente "no-deconstructivo", mientras que parece ser incapaz de hacerlo (o se niega a hacerlo) en un modo "deconstructivo"?[2]

Ahora bien, los comentarios de Critchley me parecen pertinentes porque al leer a Derrida a mí también me había sorprendido (y de hecho también al leer a Baudrillard y a Lyotard) lo "transparentes" que todos ellos parecen ser al hablar de lo que están haciendo, de sus posiciones políticas y de los efectos que esperan que tengan sus escritos, por ejemplo cuando son entrevistados, y cuán vacilantes, cautelosos y calificadores parecen cuando se trata de "comprometerse" en sus textos. Por consiguiente, como en este libro pretendo presentar una divulgación de Derrida y los otros autores a fin de presentar y hacer accesibles algunas de sus ideas a los estudiantes de historia, el uso de tales fuentes "directas" por el propio Critchley parecía contribuir a justificar la forma como yo también me proponía escribir sobre ellos. Es decir, yo quería escribir sobre ellos más o menos *siempre en el nivel de entrevista*. En consecuencia, tomada esa decisión sobre el enfoque, el estilo y el registro, resolví basar mi lectura de Derrida en sus *Remarks on Deconstruction and Pragmatism,* notables por su franqueza y dados como respuesta a trabajos de Richard Rorty y otros en un simposio celebrado en

París en 1993.[3] Por tanto, emplearé aquí tres observaciones de las páginas de Derrida —que citaré extensamente y que he "contextualizado" un poco— para establecer lo que sostengo que es una "posición derrideana", posición que después pasaré a desarrollar. Las tres observaciones de Derrida son las siguientes:

Primera observación: Derrida admite que la "deconstrucción" se puede utilizar de múltiples maneras (puesto que es un mecanismo vacío, un motivo siempre "inestable" que puede ser legítimamente utilizado para "servir a fines políticos muy diferentes" y en ese sentido es "políticamente neutro"—¡cualquiera puede tenerlo!—). Sin embargo, Derrida, "como un hombre de izquierda", espera que la deconstrucción

> *servirá* para politizar o repolitizar la izquierda respecto de posiciones que no son meramente académicas. Yo espero —y si logro continuar y contribuir un poco a ello me sentiré satisfecho— que la izquierda política de las universidades de Estados Unidos, Francia y otros países gane políticamente al utilizar la deconstrucción… La deconstrucción es hiperpolitizadora en cuanto que sigue caminos y códigos que claramente no son tradicionales… es decir, nos permite pensar lo político y pensar lo democrático concediéndonos el espacio [para hacerlo].[4]

Segunda observación. Derrida es claro acerca del funcionamiento de esa "esperanza deconstruccionista":

> Todo lo que un punto de vista deconstructivo intenta mostrar es que, puesto que las convenciones, instituciones y consensos son estabilizaciones (a veces estabilizaciones de gran duración, a veces microestabilizaciones)… eso significa que son estabilizaciones de algo en esencia inestable y caótico. Así, se hace necesario estabilizar precisamente porque la estabilidad no es natural *[sic];* es debido a la inestabilidad que la estabilización se hace necesaria. Pero ese caos e inestabilidad, que es fundamental, fundacional e irreductible, es a la vez naturalmente lo peor contra lo cual luchamos con leyes, reglas, convenciones políticas y hegemonía provisional, pero al mismo tiempo es una oportunidad, una oportunidad de cambiar, de desestabilizar. Si existiera una estabilidad continua no habría necesidad de política, y es en la medida en que la estabilidad no es natural, esencial o sustancial, que la política existe y la ética [moralidad] es posible. El caos es a la vez un riesgo y una opción, y es aquí donde lo posible y lo imposible se entrecruzan.[5]

Tercera observación. Derrida cree que de aquí "se sigue" que él debe estar en contra de todas las nociones de ética fundacional capaz de legislar sobre la elección para todos y "para siempre", y que debe favorecer las decisiones morales interminables. Debe favorecer la "indecidibilidad de la decisión", ese momento *aporético* por el que todas las decisiones tienen que pasar para empezar siquiera a ser morales (o incluso para ser una decisión *per se*) y que convertiría incluso las limitaciones más deseadas en estabilizaciones apenas transitorias:

> Cada vez que decido si una posición es posible, yo invento el quién y decido quién decide qué… Es por eso que yo diría que el sujeto trascendental es lo que hace imposible la decisión. La decisión queda bloqueada cuando existe algo así como un sujeto trascendental. Para llevar las cosas un poco más allá, yo diría que si entendemos el deber como una simple relación entre el imperativo categórico y un sujeto determinable, entonces se evade el deber [la aporía moral]. Si actúo de acuerdo con el deber en el sentido kantiano, no

> actúo [moralmente] y además no actúo de acuerdo con el deber… Creo que no podemos renunciar al concepto de responsabilidad infinita… si uno renuncia a la infinitud de la responsabilidad [obedeciendo a un código/una regla/una ética "instaurados"] no existe responsabilidad. Ello se debe a que vivimos y actuamos en la infinitud que la responsabilidad respecto del otro *(autrui)* es irreductible. Si la responsabilidad no fuese infinita… [caótica, mientras espera el siguiente ordenamiento transitorio] no habría problemas morales ni políticos. Sólo hay problemas morales y políticos… desde el momento en que la responsabilidad no es limitable… Y por ello la indecidibilidad no es un momento por el que hay que pasar y superar. Los conflictos sobre el deber —y sólo hay deber en el conflicto— son interminables y aun cuando yo tomo mi decisión y hago algo, la indecidibilidad no termina. Yo sé que no he hecho lo suficiente y es en esa forma que la moralidad continúa.[6]

Así, esta indeterminación interminable de la decisión moral significa (para Derrida y para Levinas, a quien Derrida está siguiendo en este punto de sus *Observaciones*) que uno siempre mantiene abierta la posibilidad de la diferencia, de la novedad, de la sorpresa, de la política, de un exceso infinito de posibilidades; de lo "por venir"; del "quizá"; de libertades más allá de cualquier intento de cercamiento (contingente) de ese caos natural que es nuestra suerte. Por eso Derrida es, como él mismo dice, un pensador cuasitrascendental en el sentido de que rechaza "en absoluto… un discurso que me asigne un solo código, un solo juego de lenguaje, un solo contexto, una sola situación; y afirmo este derecho no sólo por capricho… sino por razones éticas [morales] y políticas".[7] Porque la noción de lo cuasitrascendental, de ese imaginado exceso metafísico más allá de toda práctica discursiva determinada, es lo que mantiene en la agenda la promesa de que algo de "novedad entre en el mundo". Es una novedad sobre la cual Derrida tiene preferencias políticas y morales y que, si no realiza ese cercamiento imposible, es con todo la "mejor" (la más débil, la menos violenta) base para vivir que Derrida es capaz de concebir, el tipo de base en la *différance* que podría generar cierto tipo de amistad humana *(aimance).* Sobre esto Derrida parece estar muy claro:

> Algo que he aprendido… de Husserl en particular es la necesidad de plantear preguntas trascendentales a fin de no quedar apresado en la fragilidad de un viejo e incompetente discurso empirista, y para evitar el empirismo, el positivismo y el psicologismo es interminablemente necesario renovar los cuestionamientos trascendentales… Esto no es el sueño de una relación beatíficamente pacífica, sino de cierta experiencia de amistad, quizá impensable hoy e impensada dentro de [la historia de]… Occidente. Es una amistad que yo a veces llamo *aimance,* que excluye la violencia; una relación con el otro que no es apropiativa… Soy muy sentimental y creo en la felicidad; y creo que esto tiene un lugar totalmente determinado en mi obra… [Sin embargo] no creo que los temas de indecidibilidad o responsabilidad infinita sean románticos… la necesidad de que el pensamiento atraviese interminablemente la experiencia de la indecidibilidad puede, creo yo, ser demostrada con bastante frialdad en un análisis de la decisión política [o moral]… [Por consiguiente] me niego a denunciar el gran discurso clásico de la emancipación. Creo que hay mucho por hacer… Aun cuando no quisiera inscribir el discurso de la emancipación en una teleología, una metafísica, una escatología o incluso en un mesianismo clásico, creo sin embargo que no hay gesto o decisión política [moral] sin lo que yo llamo un "sí" a la emancipación… e incluso, yo añadiría, a cierta mesianicidad… una estructura mesiánica que pertenece a todo lenguaje. No hay lenguaje sin la dimensión performativa de la promesa…

De esta manera, continúa Derrida:

> cuando hablo de democracia por venir eso no significa que la democracia vaya a realizarse, y no se refiere a una democracia futura, más bien significa que hay una relación con la democracia que consiste en reconocer la irreductibilidad de la promesa cuando, en el momento mesiánico, "puede venir"… hay futuro… hay algo por venir… que puede suceder… Esto no es utópico, es lo que tiene lugar aquí y ahora… Y desde este punto de vista, no veo cómo puede uno plantear la cuestión de [la moralidad]… si uno renuncia a los motivos de la emancipación y lo mesiánico. Hoy la emancipación es de nuevo un gran problema y debo decir que no tolero a quienes —deconstruccionistas o no— abordan con ironía el gran discurso de la emancipación. Esa actitud siempre me ha irritado. Yo no quiero renunciar a ese discurso.[8]

Ahora, esas tres "observaciones" son, como digo, declaraciones extraordinariamente claras sobre la posición general de Derrida; las he citado en su extensión para poder dejarlas casi (pero no del todo) hablar por sí mismas. Porque con base en ellas ahora avanzaré gradualmente hacia la importancia que Derrida otorga a las críticas de las historias metanarrativas vistas precisamente como "cercamientos" (y las implicaciones que esto tiene para todas las historias con pretensión de certeza). También quiero encarar, a través de su concepto de la "indecidibilidad de la decisión (moral)", el desarrollo de sus ideas acerca de la apertura de *tiempos* futuros que ofrecen en sus pretensiones emancipatorias un paso hacia la idea de la Justicia, "imposible de realizar efectivamente" pero siempre atractiva. Esas ideas son sobre un futuro *más allá de los "cercamientos históricos" en cualquier caso* y sobre nuevas moralidades más allá de los sistemas éticos, moralidades que no eliminan la responsabilidad (frente al otro). Teniendo firmemente presentes las "observaciones" de Derrida, empecemos entonces por examinar la teoría del "lenguaje natural" de Derrida que, según creo, subyace a sus opiniones sobre el lenguaje *per se,* las oposiciones binarias, la textualidad, lo histórico y lo político.

Porque yo considero que cuando Derrida dice que la "actualidad natural" es "caótica", incluye como parte integrante de ella el fenómeno del lenguaje. En consecuencia, creo que es posible leer que Derrida tiene lo que podría llamarse (siguiendo su propia quizá sorprendente invocación de lo "natural") una teoría del *lenguaje natural* que, por ser necesariamente parte de lo "caótico", presenta también esa característica. Entonces para Derrida, el lenguaje, "por su naturaleza", es permanentemente inestable (caótico) y nunca autosuficiente (idéntico a sí mismo) en términos de palabras (significantes), mientras que, en construcciones lingüísticas mayores, nunca es significativo en sí fuera de cierto contexto; y siempre es posible hallar otro contexto. Así, para empezar a desarrollar esto como un ejemplo, si tomamos la palabra (el significante) "iterativo" y le preguntamos a alguien que nunca se la ha topado antes qué podría significar, no nos dará ninguna respuesta con conocimiento. Y si la persona interrogada la busca entonces en el diccionario y si la voz fuera realmente autoexplicativa (es decir, idéntica a sí misma) de modo que el diccionario dijera simplemente "iterativo = iterativo", entonces la persona seguiría sin saber su significado. Y esto es porque, para Derrida (igual que para Saussure), las palabras (los significantes)

sólo significan algo *en relación con* otros significantes. Siempre necesitan ser complementados por otros significantes; siempre dependen de la presencia de otros significantes que son diferentes de ellos (que *no* son ellos). Así, como ha señalado Simon Critchley (y lo sigo en forma intermitente por un trecho), el significado surge solamente en la medida en que está inscrito en una cadena sistemática de diferentes significantes, de manera que ese "juego de las diferencias" (que es constitutivo del significado) es efectivamente constitutivo de lo que Derrida llama la *différance* misma. Como explica Critchley:

> Por ello *différance* no es una palabra ni un concepto, sino más bien la condición de posibilidad para la conceptualidad y las palabras como tales. La *différance* es el movimiento lúdico que produce las diferencias que constituyen las palabras y la conceptualidad. No hay presencia fuera o antes de la diferencia semiológica… todos los lenguajes o códigos [están] constituidos como y por un tejido de diferencias. Esto es lo que quiere decir Derrida cuando afirma que "Es debido a la *différance* que es posible el movimiento de significación"… [de modo que] cada elemento "presente" en un sistema lingüístico significa en la medida en que refiere diferencialmente a otro elemento [que]… no está presente. El signo [es por tanto] una "huella", un pasado que nunca ha sido presente. El presente es constituido por una red diferencial de huellas. Para que el presente sea presente es necesario que esté relacionado con algo no presente, con algo *différant.*[9]

Ahora bien, ese algo que está "ausente" pero cuya huella es necesaria para que el significante signifique algo es una ausencia no sólo en sentido espacial (es decir, en el sentido de que no ocupa el mismo espacio en la cadena de significantes que el significante efectivamente "presente"), sino también en sentido temporal (en cuanto que el significado de un significante siempre está diferido hasta que "llega" otro significante apropiado), y esa estructura espacio-temporal es lo que Derrida llama "archiescritura", que, como lo articula en su *Of Grammatology [De la gramatología],* abre un "modo nuevo" de generalizar el "escribir en diferencia" como condición de posibilidad del lenguaje mismo. He aquí cómo lo explica Critchley:

> El espacio gramatológico de una escritura general, aquel en el cual es posible la experiencia, es el espacio de lo que Derrida llama "le texte en général"… una red ilimitada de signos diferencialmente ordenados que no es precedida por ningún significado, estructura o *eidos,* sino que es lo que constituye todas esas cosas. Es aquí, sobre la superficie del texto general, donde… tiene lugar la deconstrucción.[10]

En breve desarrollaré la idea de Derrida del "texto general", sus conexiones con el "contexto", incluyendo su famosa (e infame) frase "no existe nada fuera del texto" (o mejor aún, "no hay nada fuera de con-texto"). Pero de inmediato quiero reformular el sumario de Critchley acerca de la posición de Derrida con la afirmación de que ahora podemos ver por qué ningún significante es una isla significativa, de la misma manera que tampoco lo es ningún acontecimiento y ninguna persona, para empezar a ver sus implicaciones. Porque las personas, al igual que los acontecimientos y los contextos, necesitan a otras personas para definirse respecto de ellas; sus identidades vienen de

afuera de ellas mismas, y se construyen y deconstruyen a sí mismas en interminables trans-acciones relacionadas con contextos interminablemente diferentes ("la historia nunca se repite"); y éstas, a su vez, nunca están en definitiva circunscritas.

Del mismo modo, los significados lingüísticos (y por tanto, sociales) siempre son compuestos en forma "relativista" en el juego sin fin de las diferencias —sin cercamiento definitivo—, de modo que un significado total(izado) está siempre diferido: siempre se puede hallar un significante más. Porque los significados son injertados primero en un significante y después en otro, viven parasitariamente unos de otros; son doblados y redoblados, mezclados y remezclados, citados y recitados, a veces en formas relativamente sistemáticas y por periodos prolongados (*Segunda observación:* "a veces las estabilizaciones son de gran duración"), a veces no (*Segunda observación:* "a veces son microestabilizaciones"). Nuevas cadenas de significación vienen al mundo frescas con nuevos acoplamientos, incluyendo metáforas de tipo emancipatorio: de posibilidades futuras, de democracia por venir. En consecuencia, es ese interminable, re-inscribiente flujo (es decir, iterativo) lo que mantiene abiertas nuevas posibilidades nunca descritas plenamente y por tanto nunca plenamente saciadas pues la presencia total, la autoidentidad total, son imposibles (a menos que nos volvamos Dios). Y podría argumentarse que todo este "asunto político" deriva de la visión de Derrida de la "naturaleza" y el "lenguaje natural" como "caóticos", ante lo cual él adopta la actitud (política) de que *deberíamos* mantener el lenguaje suelto, lúdico y "caótico" si queremos vernos en situación de libertad no totalizadora/no totalitaria. Para Derrida, anhelar un significado fijo, una certeza absoluta, anhelar la Verdad, es desear el final de la indagación, es decir, la muerte.

Por consiguiente, parecería que el deseo de Derrida de algún tipo de democratización de la vida lo hace llegar a la decisión de "escoger" valorizar el flujo semántico interminable como *natural.* Así, podría decirse que considera natural lo que podríamos llamar una teoría *horizontal* (democrática, igualitaria), "superficial" del lenguaje, *en cuanto los significantes que circulan interminablemente no tienen en sí nada de tipo vertical que pudiera, a voluntad propia, detener su incesante juego*. En cuyo caso, cualquier cosa que pudiera detener ese juego es —ya sea relativamente transitorio o relativamente permanente— un bloqueo arbitrario; el caos (juego) natural es violado por la fijeza. Por cierto, Derrida sabe que para funcionar en el mundo "nosotros" necesitamos que ocurran (aunque sea en forma imperfecta) algunas estabilizaciones ficticias (*Segunda observación:* "se hace necesario estabilizar precisamente porque la estabilidad no es natural"). Pero la tarea de la deconstrucción es deconstruir constantemente tales *verticales de autoridad* a fin de restaurar —pese al riesgo (*Segunda observación:* "El caos es a la vez un riesgo y una opción")— el lenguaje en sus posibilidades "naturales", horizontales, igualitarias/democráticas. Porque, desde luego, la

deconstrucción, como Derrida siempre lo ha dicho (aunque a últimas fechas en forma mucho más explícita y persistente), es un proyecto político, en cuanto que la deconstrucción de los verticales de la autoridad (lingüística) es necesaria en virtud de que esos verticales suscriben (legitiman) la verticalidad socioeconómica (jerarquías), y en especial las del elitismo occidental. Como "hombre de izquierda" democrático, en la lectura que estoy "haciendo" aquí es fácil ver por qué Derrida deconstruye cuanto cercamiento logocéntrico/falologocéntrico encuentra; por qué su juego deconstructivo problematiza todas las esencias (fijas), toda idea de inmanencia, toda Verdad ("la primera y última palabra") y por tanto toda *oposición binaria, el "mecanismo vacío" que trabaja para congelar el flujo natural de lo contingente y lo aleatorio*.

Ahora bien, no es posible detallar aquí la deconstrucción que realiza Derrida de la urdimbre y la trama de diversas estabilizaciones y cercamientos verticales intentados mediante oposiciones binarias. Sin embargo, quizá sea posible introducir y resumir en breve la deconstrucción de oposiciones binarias en formas que, aun cuando no sean literalmente de Derrida, arrojen luz sobre la ocasionalmente "designación rígida" de la historia por parte de algunos historiadores, y que los estudiantes de historia deberían conocer aunque sea en términos generales. ¿Qué son entonces, en este contexto, *1)* las oposiciones binarias; *2)* cómo las deconstruye Derrida, y *3)* al reiterar la afirmación política ya hecha y llevarla un poquito más allá, por qué lo hace y cuáles son las implicaciones para la historia y la ética en relación con "el tiempo y la moralidad"? Tres preguntas, pues, para ser respondidas en ese orden.

Así pues, primero, ¿qué son las oposiciones binarias? Podemos leer que Derrida argumenta —de nuevo recapitulando por un momento— que las oposiciones binarias son la principal forma en que significantes naturalmente horizontales (democráticos) en juego libre son congelados en las verticalidades de la autoridad. Así, por ejemplo, Derrida ve los significados (occidentales) fijados en oposiciones binarias en las que el primer término del binomio es privilegiado por encima del segundo término "suplementario". Y así tenemos —para recordar algunos de los más comunes— binomios como masculino-femenino, heterosexual-homosexual, blanco-negro, racionalismo-irracionalismo, mente-cuerpo, razón-emoción, conocimiento-opinión, realidad-ilusión, sujeto-objeto, verdadero-falso, etc. Y, pasando al discurso de la historia, son las oposiciones binarias las que operan para definir y dar características a las mayúsculas y minúsculas (las mayúsculas contra las minúsculas o las minúsculas contra las mayúsculas según las preferencias de cada uno, puesto que en sí son oposiciones binarias). Así, respecto de una lectura que privilegie las mayúsculas (siendo siempre el primer término el "privilegiado"), las cosas suelen ocurrir así: absoluto-relativo, verdadero-falso, deductivo-inductivo, necesario-contingente, racional-irracional, etc., mientras que dentro de las minúsculas (y favoreciéndolas) se yuxtaponen rutinariamente las siguientes: objetivo-subjetivo,

equilibrado-desequilibrado, hecho-interpretación, realista-antirrealista, empirista-idealista, neutral-ideológico, profesional-aficionado, etcétera.

Pero tales oposiciones binarias, una vez establecidas, son ordenadas de modo jerárquico en un proceso de superposición, son "apiladas" verticalmente de modo que es usual que los términos primarios dominantes queden juntos y, por tanto, asociados. Para dar unos breves ejemplos: en términos de oposiciones binarias generales los miembros que constituyen el privilegiado primer término de cada binomio son colocados uno sobre otro para formar una norma, de manera que, por ejemplo, lo que se privilegia no es sólo la masculinidad sino también la heterosexualidad, el color de piel blanco, la racionalidad, la verdad y así sucesivamente. Del mismo modo, en el caso de la historia, los exponentes de las mayúsculas privilegian historias que agrupan todo lo que es absolutista, deductivo, teleológico, necesario, verdadero, racional, etc., mientras que en las minúsculas lo que caracteriza la historia "propiamente dicha" es todo lo que es objetivo, equilibrado, sin sesgo, factual, empírico, inductivo, profesional, etc., y la aceptación y la ulterior elaboración detallada de tales asociaciones nos permiten así distinguir las historias buenas de las malas, las reales de las falsificaciones y lo genuino de lo ideológico, sin mayores problemas. O, por lo menos, con pocos problemas *si* aceptamos que la manera en que se establecen esas oposiciones binarias no siempre funciona en verticales ideológicas de autoridad, lo que por supuesto es así. En consecuencia, ya que ahora podemos ver claramente que las oposiciones binarias no son algo natural, nos es posible deconstruir rápidamente tales construcciones artificiales en formas que ponen de manifiesto para quién trabajan. Así, podemos pasar a la segunda pregunta: ¿cómo deconstruye Derrida esas oposiciones binarias?

Quizá pueda parecer que todo lo que hay que hacer es relativizar las oposiciones binarias invirtiéndolas, privilegiando (o haciendo igual) al segundo término inferiorizado (de modo que lo femenino es igual a lo masculino, lo blanco es igual a lo negro, etc.). Pero esto, aunque constituye un comienzo, no es el modo en que trabaja la deconstrucción porque tales inversiones dejan intacta la *forma* binaria y, por consiguiente, el pensamiento oposicional que genera. ¿Qué se hace entonces? Bueno, por lo menos dos cosas. Primero, señalar que hay muchos casos (de hecho, se podría decir que en última instancia todos los casos son de este tipo) que son, estrictamente hablando, indecidibles. Así, podría señalarse que no queda claro de hecho cuáles son "en realidad" las características de lo masculino que se contraponen a lo femenino, que de hecho las que estereotípicamente pasan por femeninas son características que los hombres también tienen, y viceversa. Podría señalarse asimismo que no es en absoluto evidente qué es necesario y qué es contingente, o qué es hecho y qué es interpretación, qué es estudio académico desinteresado y qué es estudio ideológicamente sesgado, o qué está adentro y qué afuera de cualquier contexto. En consecuencia, en esta forma lo que en principio

puede haberse presentado como oposiciones binarias bien definidas se convierte en meras formas diferentes de ver las cosas; asuntos de gusto, estilo, acento, posición. Esto no equivale a decir que tales primer término/segundo término (suplementariedades) nunca tengan razón de existir ya que así es como funciona el lenguaje (los términos siempre deben ser suplementados por lo que no son para ser algo, ningún significante es una isla, etc.), sino que "puede sostenerse" que *no es natural privilegiar* un término sobre otro como parte de una serie *vertical,* como si tales series fuesen "naturales". En este sentido, Derrida está en contra del pensamiento "dualista", pensamiento del cual se libera para pensar en la *différance*. Derrida no está en contra de la "binariedad", sino de las "oposiciones binarias" vistas como "naturales" o jerárquicamente "fijadas". Éste es entonces el primer paso de la deconstrucción; el segundo está estrechamente relacionado con él y lo complementa.

Lo que Derrida afirma es que sólo es posible mantener una primera identidad estable, como la masculinidad, desplazando hacia la segunda identidad, la femenina, todas las características que lo masculino prefiera considerar como "otras". Así, lo típicamente masculino desplaza atributos como querer, cuidar de otros, ser emocional, etc., hacia lo femenino, porque las oposiciones binarias sólo pueden funcionar si hay dos identidades estables. Pero si demostramos que en realidad lo masculino conserva en diverso grado algunos o todos los atributos desplazados, el intento por mantener una primera identidad estable en virtud de una segunda identidad distintiva se desmorona: ninguna identidad es estable ni está segura. En cuyo caso, con los varios atributos "mezclados", ya no es evidente qué se contrapone a qué y, de acuerdo con ello, una vez que las distinciones claras se vuelven borrosas, su naturalidad es vista como finalmente arbitraria y, por tanto, precisamente "no natural". Por supuesto, es preciso hacer distinciones, pero ya no son vistas como esencialistas; realmente fundacionales.

Así pues, pasando a la tercera pregunta debería resultar evidente a esta altura por qué Derrida (como hombre de izquierda) quiere deconstruir las oposiciones binarias en diferencias eternamente exfoliables, en combinatorias interminables. Derrida quiere deconstruir las realidades de las relaciones de poder-políticas que infunden vida a tales binomios (*Segunda observación:* "es en la medida en que la estabilidad no es natural, esencial ni sustancial que la política existe"), abriendo así nuevas posibilidades "horizontales" de, digamos, las "democracias por venir". Así, deconstruir estabilidades binarias convirtiéndolas en diferencias lúdicas es siempre sólo una oportunidad, pero una oportunidad que vale la pena aprovechar con objeto de incluir en la agenda la justicia democrática y la responsabilidad moral "infinita" (*Tercera observación:* "Si la responsabilidad no fuera infinita no habría problemas morales y políticos. Sólo hay problemas morales y políticos… desde el momento en que la responsabilidad no es limitable… Y por ello la indecidibilidad no es un momento por el que hay que pasar y

superar”). Después de la deconstrucción de las oposiciones binarias políticas-éticas absolutas por Derrida viene el espectro del relativismo político-moral (*Tercera observación:* “los conflictos de deber [moral] —y sólo hay deber en el conflicto— son interminables”), consecuencia de la deconstrucción que creo que Derrida acepta.

Ahora bien, el cargo de relativismo moral se dirige contra los pensadores “postistas” en forma tan acusadora que hace pensar que ellos quieren negarlo. Pero en conjunto no lo hacen porque no pueden; los posmodernistas no pueden ser relativistas morales. En contra de Christopher Norris y otros, yo creo que los argumentos de Derrida acerca de la naturaleza *aporética* (y por tanto, en última instancia, arbitraria) de la “irreductibilidad de la locura de la decisión”, de la que surgen la responsabilidad moral y la idea de una justicia nunca saciada del todo, significa que, si toda elección —para ser una “elección”— se toma en condiciones de máxima contingencia, entonces el relativismo moral es el destino de todos, siempre. La elección es hecha por primera vez en relación con un conjunto de circunstancias único, y no es en definitiva decidible con base en la experiencia anterior ni por referencia a un código ético fundacional. Desde luego, los detalles del modo en que la idea del relativismo moral se vincula a la idea de justicia —que para mí indica el *fin* de los sistemas/códigos éticos— no son muy accesibles que digamos. Pero por fortuna Simon Critchley y Ernesto Laclau, a pesar de sus diferencias, son particularmente útiles en esta área, y así, para aclararla antes de seguir adelante, durante un par de párrafos seguiré sus argumentaciones en forma intermitente. Ésta es un área importante que requiere algo más que una discusión introductoria.

Derrida sostiene que la idea de justicia es irreductible en cuanto que no puede ser reducida a (o incorporada en) ningún sistema legal o ético positivo/empírico. Nunca podemos decir qué es exactamente la justicia absoluta. Semejante concepto de justicia desafía el cercamiento, se mantiene siempre un paso adelante de nuestros más finos análisis, desborda todas nuestras codificaciones “éticas”. Pero esa idea de una justicia siempre-imposible-de-alcanzar, esa imposibilidad, es precisamente la condición de posibilidad que hace las posiciones morales en primer lugar posibles —como intentos de encarnar lo que creen que es la justicia— y además siempre sujetas a la posibilidad de crítica en cuanto que, “hasta donde sabemos”, nuestros mejores intentos por expresar la justicia siempre se quedan cortos. De esta manera queda abierto para siempre ese espacio crítico entre el concepto de “una justicia nunca plenamente concebible pero necesaria” y las “justicias” empíricas, un espacio crítico en que la deconstrucción puede funcionar o, mejor aún, en que la deconstrucción (la posibilidad de deconstrucción) *es* la justicia. Lo que experimentamos cuando hacemos una elección/decisión moral es la experiencia de no tener fundamentos que no sean problemáticos para la decisión que tomemos (y que, por tanto, la excusen). Laclau nos ayuda a glosar esta situación. Cuando nos enfrentamos a la necesidad de tomar la decisión “correcta” no hay

posibilidad de simplemente aplicar cierta especie de fórmula algorítmica, es por eso precisamente que el momento de la decisión es siempre, dice el Derrida de Laclau,

> un momento finito de urgencia y precipitación desde el momento en que no debe ser la consecuencia ni el efecto de ese momento teórico o histórico… porque siempre marca la interrupción de la deliberación jurídica, o ética, o político-cognoscitiva que… debe precederla. La instancia de la decisión es una locura, dice Kierkegaard.[11]

Y de la misma manera en que prosigue comentando Laclau, al reforzar la afirmación de Derrida, esa decisión desborda todo —y para ser una decisión *debe* desbordar todo— lo contenible en un programa calculable, derivado tanto de la necesidad histórica como de la ética. De nuevo Derrida, sobre todo esto:

> Lo indecidible no es meramente la oscilación o la tensión entre dos decisiones, es la experiencia de lo que, aunque heterogéneo, extraño al orden de lo calculable y a la regla, se ve sin embargo obligado… a entregarse a la decisión imposible, considerando a la vez leyes y reglas. Una decisión que no ha pasado por la ordalía de lo indecidible no sería una decisión [moral] libre, sería solamente la… aplicación o el desarrollo de un proceso [o una regla] calculable.[12]

Así pues, la decisión moral escapa a toda y cualquier regla; la decisión tiene que basarse sólo en sí misma, en su propia singularidad. Y esa singularidad, como comenta Laclau, "no puede meter por la puerta de atrás lo que fue excluido a la entrada: la universalidad de la regla. Es por esto que… el momento de decisión es el momento de la locura".[13] ¿Significa esto que cualquier decisión que cualquiera adopte es moral, a condición de que pase por la indecidibilidad de la decisión, sin importar cuál sea la decisión real efectivamente tomada? ¿Pueden los chicos malos de Rorty tomar decisiones morales gracias al proceso por el que pasan para llegar a ellas? Creo que la respuesta debe ser afirmativa. Ése es el saldo neto del relativismo.

Y creo que debemos leer que Derrida lo acepta, aunque con renuencia (no es ningún "relativista alegre"). Como señala (en su *Primera observación*), Derrida afirma que el proceso de deconstrucción es un mecanismo vacío, un "motivo inestable" que puede ser utilizado para servir a propósitos políticos (morales) muy diferentes. Así pues, Derrida sólo puede, como él dice, *esperar* que en el proceso de deconstrucción de todas esas verticales de autoridad que frustran "democracias por venir" se escojan preferencias de tipo derrideano (*Tercera observación:* "Aun cuando no quisiera inscribir el discurso de la emancipación en una teleología, una metafísica, una escatología o incluso en un mesianismo clásico, creo sin embargo que no hay gesto o decisión política [moral] sin lo que yo llamo un 'sí' a la emancipación"). En consecuencia, Derrida elige ponerse del lado de la emancipación, lo que le da su posición, una posición arbitraria pero "buena" en

relación con sus propias luces y desde la cual considera incluso la posibilidad de negar aquello a lo que lo empuja la "lógica" de su decisión; es decir, negar que "valga todo":

> No es que sea bueno —bueno en sí— que suceda [sea escogido] todo o cualquier cosa; ni que debamos desistir de tratar de impedir que ciertas cosas [como el fascismo] ocurran (en ese caso no habría elección, ni responsabilidad, ni ética [moralidad] ni política). Pero uno no trata de oponerse a acontecimientos [elecciones] a menos que uno crea que cancelan el futuro, o que conllevan una amenaza de muerte: acontecimientos [elecciones] que terminarían con la posibilidad de acontecimientos [elecciones], que terminarían con cualquier apertura afirmativa hacia la llegada de lo otro.[14]

Espero que ahora sea posible ver por qué Derrida deconstruye cualquier noción de una historia o una ética definitivas. Al aniquilar las oposiciones binarias, subvertir las entidades ostensiblemente estables, cuestionar especies discursivas que se disfrazan de idénticas a algún supuesto *genus* (es decir, cuestionar la ecuación de un gesto tradicional con una manifestación empírica), podemos leer que Derrida está pasando la raya bajo los experimentos con pretensión de *certeza* de la modernidad. No es posible derivar lo que se debe hacer en el momento de la decisión de "nada basado en algo exterior a él mismo". Desde la propia comprensión del pasado historicizado uno puede indudablemente considerarlo en alguna medida *relativo* con aquello a lo que uno elige dar significación, pero la elección que uno hace se sostiene en su propia responsabilidad singular. El momento de la elección sigue siendo contingente, pues, para repetir una de las afirmaciones más básicas de Derrida, "no debe ser la consecuencia ni el efecto de ese momento teórico o histórico". Para expresarlo de otro modo, a fin de subrayarlo: *una decisión que no ha pasado por la ordalía de lo indecidible no sería una decisión [moral] libre*. En ese sentido, en el momento mismo en que importa, la historia y la moralidad no obligan a nada; en realidad, no deben en ese momento ni siquiera existir. Aquí, cualesquiera "lecciones" que hayamos aprendido del pasado *no* deben ser el factor determinante. En el momento de la decisión no se ha de recurrir a ninguna memoria histórica: la historia —igual que la decisión misma— no debe repetirse.

Pero no es sólo eso. El deconstruccionismo de Derrida no sólo destruye toda vinculación entre hechos y valores, sino que mina además la idea de que sea posible —sin importar cómo creamos poder considerarla y utilizarla— hallar nada parecido a una historia verdadera u objetiva sobre la cual pudiéramos haber imaginado en un principio poder basar juicios morales formados. Porque si bien ostensiblemente las representaciones históricas se refieren a un pasado que está fuera de ellas, en el proceso mismo de ser historicizado (teorizado, construido, interpretado, escrito, etc.) ese pasado pierde su calidad de pasado, su alteridad radical respecto de nosotros, y se vuelve totalmente textual, totalmente "nosotros". La única manera en que pueda el pasado ser analizado históricamente es que se vuelva "histórico". En ese sentido la textualidad/intertextualidad teórica va "hasta abajo", de modo que la verdad del pasado

per se no sólo nos elude sino que se vuelve un concepto sin sentido. Sin "nosotros", el pasado no es nada; espera que nosotros rompamos su silencio con nuestros deseos semánticos relativistas: el pasado "relativizado"/textual, historicizado, es siempre sólo nosotros, allá atrás.

Pocas expresiones parecen irritar más a los historiadores "propiamente dichos" que la frase (y las implicaciones de la frase, que es de lo que he estado hablando) de que "no hay nada fuera del texto". Por tanto, deseo explicar brevemente lo que Derrida quiere decir con eso y las consecuencias más detalladas que tiene en cada caso de las concepciones tradicionales de la historia/historiografía.

En su excelente libro *After Derrida* (que he utilizado con bastante libertad aquí) Nicholas Royle sostiene que las implicaciones de la obra de Derrida "para la historiografía en general son enormes". Porque Derrida ve la historia (occidental/modernista) como un concepto siempre determinado, "en último análisis como la historia del significado" en la medida en que está

> ligado no sólo a la linealidad sino a todo un sistema de implicaciones ("teleología, escatología, acumulaciones de significado que crecen y se entremezclan, cierto tipo de tradicionalidad, cierto concepto de continuidad, de verdad")… [que tiene] la *escritura* [en el sentido más general del término] como condición de su posibilidad. Porque es la escritura la que abre "el campo de la historia".[15]

¿Qué significa "la escritura como la condición de posibilidad que abre el campo de la historia"? Lo que Derrida definitivamente no quiere decir es que la historia sea determinada tan sólo por lo que se ha escrito en sentido convencional y que constituye el conjunto de las huellas/fuentes de la actualidad del pasado que los historiadores utilizan: documentos de archivo, diarios, libros, etc. (aun cuando la textualidad literal del conjunto de esas huellas sí significa que tales fenómenos son efectivamente textos). Porque Derrida tiene un segundo y principal sentido del escribir por el cual los términos "escritura" y "texto" no se emplean en su sentido convencional. Lo que quiere mostrar Derrida, explica Royle, es cómo esos términos están por necesidad sujetos a la "generalización ilimitada":

> Decir que la historia es radicalmente determinada por la escritura es, por tanto, decir que está constituida por una lógica general o ilimitada de huellas y restos; general e ilimitada porque esas huellas y restos, esa obra de restos y residuos no son en sí mismos ni presencias ni orígenes: más bien ellos también están constituidos a su vez por restos y residuos.[16]

Así, para Derrida es esta situación ilimitada lo que constituye la escritura, una situación en la que nunca sabemos en realidad dónde empezar o terminar nuestros relatos; en la que el modo en que se recortan, se ponen en trama y se convierten en esos restos y residuos es, en última instancia, materia de elección; en la que el modo de seleccionar,

distribuir, serializar y dotar de ciertos significados y no de otros no está "dado"; en la que el modo de contextualizar, combinar, recombinar, conectar y desconectar no está en "los objetos mismos"; en la que no recibimos ninguna ayuda del "pasado sin costuras" en esos aspectos y en la que cualquier ayuda que logremos obtener del pasado historicizado e inevitablemente ya "enmarcado" siempre se da, en última instancia, mediante encuentros con él —con nosotros mismos— como textualidad. Y esas formas arbitrarias de recortar las cosas se complican por el hecho de que nosotros —lectores y escritores— también formamos parte de ese proceso de la lógica general e ilimitada de huellas y restos; nosotros mismos somos textuales. Nosotros somos también la materia de la historia, de la textualidad, incapaces de alcanzar un punto de Arquímedes fuera de nosotros mismos desde el cual partir, como narradores omniscientes. Por tanto, a la pregunta de por dónde debemos empezar y terminar nuestros relatos, nuestros escritos apropiativos, la respuesta de Derrida es clara: "Dondequiera que estemos, ya estamos en un texto".[17] En este sentido Derrida escribe que "no hay nada fuera del texto/contexto". En consecuencia —y visto precisamente en este *contexto*—, la afirmación de Derrida *no* significa, digamos, que el pasado real nunca existió fuera de textos literales, ni que las casas y las fábricas, las guerras y los campos de concentración sean literalmente textos. Todo esto es tan obvio que no debería hacer falta decirlo, pero aparentemente sí hace falta, incluso porque esa manera de leer a Derrida (y, con frecuencia, al posmodernismo en general) sigue siendo común. Y sin embargo, estira la credulidad hasta casi romperla cuando Richard Evans es capaz de escribir, en apariencia con toda seriedad, en contra de Derrida y los posmodernistas, cosas como: "La insistencia en que toda historia es discurso distrae la atención de las vidas y los sufrimientos reales de la gente en el pasado. Auschwitz no es un texto. Las cámaras de gas no eran un discurso. Ver el asesinato masivo como un texto es trivializarlo".[18] Porque estos comentarios no sólo son de muy mal gusto cuando van dirigidos contra un intelectual judío que tiene suficientes razones para no olvidar la realidad de las cámaras de gas, sino que son una lectura por completo equivocada de la noción de textualidad. Como señaló Simon Critchley (a los evansistas), el concepto generalizado del texto de Derrida no

> desea convertir el mundo en una vasta biblioteca; tampoco quiere excluir toda referencia a algún "reino extratextual". La deconstrucción no es bibliofilia. Derrida glosa el texto *en cuanto* texto como toda la "historia-real-del-mundo", y esto se dice con el objeto de destacar que la palabra "texto" no suspende la referencia "a la historia, al mundo, a la realidad, al ser *y especialmente al otro"*. Todos esos elementos aparecen en una experiencia que no es una experiencia inmediata del presente: el texto o contexto no está presente… sino más bien la experiencia de una red de huellas que significan en diferentes formas y así constituyen el significado. *La experiencia o el pensamiento traza un movimiento incesante de interpretación dentro de un contexto ilimitado.*[19]

Este punto es tan importante que, pese a la lúcida y económica glosa de Critchley, ofrecemos las palabras del propio Derrida para complementarla:

> Lo que yo llamo "texto" implica todas las estructuras llamadas "reales", "económicas", "históricas", "socio-institucionales", en suma, todos los referentes posibles. Otra manera de recordar una vez más que "no hay nada fuera del texto". Eso no significa que todos los referentes estén suspendidos, negados o encerrados en libros, como algunos han afirmado, o han tenido la ingenuidad de creer y me han acusado a mí de creer. Pero sí significa que todo referente y toda realidad tienen la estructura de una huella diferencial, y que no es posible hacer referencia a esa "realidad" más que en una experiencia interpretativa. Esta última no cede significado ni lo supone, salvo en un movimiento de referencia *différantial*. Eso es todo.[20]

Finalmente, aquí está Royle reuniendo varios puntos en aclaración del tema al que he estado haciendo referencia, y después de esto las implicaciones de Derrida para la historia deberían ser evidentes. Dice Royle:

> "El referente está en el texto", como dice Derrida… Lo que le interesa [es] elaborar lecturas que tomen en cuenta de manera rigurosa las formas en que cualquier texto (en el sentido tradicional de esa palabra) y cualquier escritor (el concepto mismo de escritor es "un producto logocéntrico") son variadamente afectados, inscritos y gobernados por la lógica del texto, de suplementariedad o contextualización que jamás pueden ser saturadas o detenidas. Todo texto (en el sentido tradicional) tiene significado sólo con base en que pertenece a una estructura suplementaria e "indefinidamente múltiple" de contextualización y recontextualización incesante. Como afirma Derrida… "El suplemento siempre es el suplemento de un suplemento. Uno desea volver *del suplemento a la fuente*… uno debe reconocer que siempre *hay un suplemento ya en la fuente"*… El lenguaje, el texto y la escritura son [pues] constituidos por la suplementariedad, por una red de huellas y referentes, referencias a otras referencias, una referencialidad general sin un solo origen, presencia o destino.[21]

De esta manera, como dice Derrida, ninguna lectura puede transgredir el texto hacia algo diferente de él, hacia "un referente o un significante fuera del texto cuyo contenido podría tener lugar, podría haber tenido lugar, fuera del lenguaje; es decir, en el sentido que damos aquí a ese término, fuera de la escritura en general".[22]

La "historia como texto", tal como se entiende aquí, *obviamente nunca puede estar terminada*. Todos los límites erigidos por el historiador —el mundo, lo real, la realidad, los hechos, la teleología, la inmanencia, la esencia— en oposición a la incesante e interminable explotación de lecturas son transgredidos. La historia en general y sus géneros modernistas con mayúscula y con minúscula nunca pueden ser estabilizados, conocidos en definitiva. Atrapada en las incertidumbres de la ontología y la epistemología, la metodología no es ningún camino real hacia la verdad o el significado. Y Derrida se contenta con eso. Derrida espera que las historias del futuro —las historias por venir (si es que todavía nos preocupamos por eso)— serán historias sin final(es); historias de sorpresa, de riesgo, de democracias por venir, y venir de nuevo (*Tercera observación:* "Hay futuro… hay algo por venir… que puede suceder"). Royle lleva todo esto a su propio fin arbitrario:

> Entonces no hay ningún asilo suplementario, ningún lugar de refugio del poder incesantemente inhabilitador, dislocador del suplemento. Lo que tenemos en cambio son estados de emergencia… No un solo estado sino varios estados de emergencia; pero no puede haber historia, y por tanto tampoco estados de emergencia, sin eso que sorprende y deconstruye cada emergencia… la historia, igual que la deconstrucción, es [así] no tanto sobre el pasado como sobre la apertura del futuro. Escribir historia tiene que ver con estados de emergencia, estados dados tanto al conocimiento de que "el futuro sólo puede ser anticipado en forma de un peligro absoluto" como al reconocimiento de que el pasado nunca ha sido presente.[23]

Y un pensamiento final sobre Derrida antes de pasar a Baudrillard y Lyotard, idea que los vincula a los tres. En *Derrida and the Political*, Richard Beardsworth formula la ya conocida afirmación de que Derrida relaciona todo su pensamiento crítico con la deconstrucción de lo que él llama el "cercamiento de la metafísica";[24] es decir, con la oposición a la tentativa de cercar el exceso metafísico; de oponerse a la posibilidad de lo "por venir", de la promesa, de la *aporía* de la decisión y de la sorpresa, del "quizá", por todas las formas de reconocimiento (conceptual, lógico, discursivo, político, técnico); de oponerse a la extinción de la promesa democratizadora por la lógica de la técnica. Y creo que Beardsworth tiene razón. Porque el modo como Derrida separa el tiempo de la noción occidental de linealidad, de la metafísica y en realidad de la pretensión de certeza con minúscula, señala una forma de contemplar la deseabilidad del *fin* de la Historia/historia y la ética. Porque contra esas fijaciones toma forma la noción del propio Derrida de un nuevo tipo de futuro liberado de las anteriores lógicas de la economía, vinculado a nociones de una justicia irreductible, una moralidad y *aimance* no osificables, con el objeto de pensar, más allá de las oposiciones binarias y de las identidades estables, nuevas esperanzas emancipatorias que arranquen de la naturaleza inefable de lo sublime, una "nada" caótica que puede prometer cualquier cosa, incluidas sus propias preferencias (siempre transitorias).

Creo que, en este amplio aspecto, tanto Baudrillard como Lyotard ocupan la misma área. Por tanto, Beardsworth acierta de nuevo cuando escribe que "así, en el pensamiento francés ha surgido un pensamiento poderoso que vincula el 'duelo' por la lógica metafísica con una forma de pensar el tiempo y la singularidad que desborda la captación político-filosófica de lo 'real'", que invoca ideas de exceso, de lo sublime y de la otredad radical del otro.[25] Así, ahora nos volvemos hacia aspectos de la obra de Baudrillard y Lyotard y sus "críticas" de la historia, la ética y lo contingente del presente disfrazado de "realidad real".

II. ACERCA DE JEAN BAUDRILLARD

ABORDARÉ los pensamientos de Jean Baudrillard acerca del "fin de la historia" empezando por algunas observaciones preliminares sobre aspectos de su pensamiento que podrían facilitar la comprensión de sus opiniones sobre la historia. Luego pasaré a una lectura más detallada. Ésta terminará en forma algo abrupta antes de contextualizar la contribución de Baudrillard al "fin de las metanarrativas" en la sección "Consideraciones finales", al final de esta primera parte. Pero ahora he aquí a Baudrillard.

Jean Baudrillard está ya cerca de los 70; desde hace muchos años es profesor de sociología en la Universidad de París (Nanterre) y profesor visitante en varias universidades estadunidenses, y es famoso o infame, en todo el mundo. Ha sido columnista del diario francés *Libération*, una personalidad en la televisión, conferencista aclamado y un gurú de la internet, sujeto (objeto) de docenas de artículos en revistas "de moda" *(Figaro Magazine, Les Inrockuptibles, The Face),* y en conjunto tiene todas las cualidades de una estrella de los medios de comunicación masiva, y suscita las mismas exageraciones. En el ambiente académico escapa a cualquier clasificación por la vastedad del territorio intelectual que cubre: sociología, filosofía, literatura, historia, política, arquitectura, etc. Autor de numerosos libros como *Symbolic Exchange and Death* (1976), *Simulacra and Simulation* (1981), *Fatal Strategies* (1983), *America* (1988), *Seduction* (1990), *The Illusion of the End* (1992), *The Transparency of Evil* (1993), *Cool Memories* (1995) y *The Perfect Crime* (1995), al "cruzar fonteras" Baudrillard viola una y otra vez las precisas cajitas disciplinarias provocando la incomodidad, y en ocasiones el disgusto, de quienes se encuentran firmemente instalados dentro de ellas. Por consiguiente, es fácil caracterizar a ese irritante transgresor como un "peso ligero", una mariposa ignorante de la propiedad, la seriedad y el rigor para hacerlo de lado; ha sido calificado de bromista, charlatán, el "Walt Disney de la metafísica contemporánea", un representante del posmodernismo en su forma más vacía y más falsa, un hiperrelativista que, de acuerdo con Christopher Norris, "¡está perdido en el manicomio!"[1]

No es mi intención aquí "corregir" esas lecturas tal vez equivocadas, que me parecen rodear la literatura producida por Baudrillard. Además, como él mismo comenta, esas ambiciones correctivas siempre son, en última instancia, imposibles. Porque, como él insiste, si todo análisis discursivo define su propio objeto de estudio significativo en relación con los intereses del analista, entonces todo objeto —en este caso Baudrillard— escapa al cercamiento definitivo. Por tanto, en lo que sigue no hay ningún Baudrillard

definitivo o "total": más bien lo que quiero hacer es exponer algunas de las razones por las que él piensa que hemos llegado al "fin de la historia" o, en términos más exactos, al fin de la ilusión de que es posible interpretar el pasado como si tuviera un fin "en sí mismo". Cuando Baudrillard, y en general la mayoría de la gente, pero en especial los posmodernistas, hablan del fin de la historia, por supuesto no están hablando del fin de la vida ni diciendo que no habrá futuro: más bien, lo que en general están diciendo es que las formas peculiares en que se historicizaba el pasado (conceptualizado en formas modernistas, lineales y esencialmente metanarrativas) han llegado al final de su vida productiva; el omniabarcante "experimento de la modernidad" —del cual las metanarrativas fueron un elemento constitutivo clave— está terminando en nuestra condición posmoderna. Esto significa que la idea (que ahora reconocemos como "sólo una idea") de que la historia tenga alguna finalidad es una idea que ahora quedó atrás, en el sentido de que el intento modernista de realizarla ha fracasado. Y Baudrillard piensa que ello hace que todo sea diferente. En una entrevista con Scott Lash y Roy Boyne, Baudrillard dice que para entender la idea de historia debemos

> partir del hecho de que algo ha ocurrido —ha habido una ruptura, una mutación— y de que estamos en un mundo nuevo… Aquí, creo, hay una auténtica ruptura con la modernidad. Éste es tal vez el único caso en que realmente podemos tomar en serio el término "posmoderno"… Realmente hemos pasado más allá de algo, quizá incluso más allá del fin —he analizado esta cuestión en *The Illusion of the End*— y en realidad ya no hay finalidad ni fin, porque ya hemos ido más allá. Y allí, las reglas ya no son las mismas… No estamos de este lado de la finalidad. Eso es lo que quiero decir cuando digo que todo se ha realizado… Y tener que encontrar sentido a un mundo donde el fin no está delante de nosotros sino detrás de nosotros… lo cambia todo.[2]

Por supuesto, Baudrillard no fue el primero en notar el absurdo de pensar que existía una teleología cognoscible, inmanente, en el "pasado historicizado", y de pensar que los acontecimientos, etc., del pasado tenían, en efecto, "las formas de historias". Lo que se puede sostener que es único de Baudrillard es la forma en que aplica todo un arsenal de términos (simulacros, simulación, seducción, el objeto, reversibilidad, hiperrealidad, etc.), así como análisis interdisciplinarios/interculturales de "nuestra" condición, no sólo a la idea ilusoria de que la historia tiene un fin, sino también a la idea de que es posible "encontrar" en ella algún tipo de significado o significación, en contraste con la idea de superponérselo. Baudrillard realiza sus análisis de una manera que a mí me sugiere la figura (desusada en la literatura baudrillardeana) del autor como un moralista, de un Baudrillard que propone una crítica radical, moral, de nuestras economías social, política, lógica, ética. Es una crítica que, según creo, abre para él la visión de un futuro "más allá de la historia y de la ética", un futuro de ironías, inversiones y temporalidades interminables, en que el "exceso" de cualquier "reducción económica" (es decir, la reducción de la sublimidad y la indiferencia de la existencia a ordenamientos definidos y

definitivos, envueltos en las hoy moribundas características del “fundacionalismo”) es reactivado en forma subversiva.

Esto no significa que Baudrillard crea que tiene “bases reales” para su crítica. La crítica de Baudrillard es —si puedo decirlo así— “absolutamente reflexiva” en cuanto que los axiomas desde los cuales afirma su posición son, desde luego, arbitrarios y “ficticios”, resultado de una opción constitutiva. Sin embargo, una vez hecha esa elección (elección constantemente refinada y ampliada a lo largo de los años), su posición, lejos de ser irracional y “nihilista” (acusaciones que se le dirigen con frecuencia), es visiblemente “racional”, coherente y comprensible. Esa posición general, que en mi opinión da forma a toda su obra, puede ser entendida —de manera muy breve por ahora — más o menos así.

Para Baudrillard el mundo (en cuanto objeto de indagación) y los objetos y “acontecimientos” fenomenológicos que lo constituyen nunca son captados por completo ni siquiera en los análisis de grano más fino que podamos realizar. El “objeto” de la investigación siempre queda fuera de nuestro alcance, ciertamente inexplicable, escapando limpiamente de todas las tentativas de “pescarlo”, de manera que Baudrillard habla de la “venganza del objeto” (las represalias que toma contra nuestros esfuerzos por controlarlo) y de cómo continúa seduciéndonos para hacernos pensar que —la próxima vez— lo tendremos; que su otredad/alteridad radical se reducirá a lo mismo, a nosotros. Pero ese momento nunca llega. Más allá de todo análisis siempre hay algo “perturbador” que queda fuera; más allá del contexto más perfectamente suturado hay siempre otro contexto; más allá de cualquier cercamiento queda siempre algo que debería haber estado adentro, de tal manera que el mundo (y el “pasado” del mundo) sigue siendo, como ya he dicho, sublime, inefable, eternamente otro, interminablemente interpretable: todo puede ser colocado bajo otra descripción, otro performativo constitutivo. Y eso a Baudrillard le gusta, porque significa que ningún cercamiento es nunca un cercamiento total, que ningún intento por alcanzar la “presencia plena” es del todo “pleno”. Así, ninguna formación social es nunca plenamente estable, nunca es inmune a la crítica, nunca está libre de desestabilización a medida que esas útiles ficciones —esas simulaciones de la realidad que pasan por realidad en sí y que “estabilizan las cosas” en forma pragmática— son poco a poco reveladas como meros “efectos” efímeros y discursivos de lo real mediante simulaciones ulteriores. En consecuencia, Baudrillard acepta con alegría que el mundo no sólo es ininteligible sino que la tarea es criticar cualquier intento de “hacerlo” inteligible. Como dice Baudrillard: “La regla de pensamiento absoluta es volver a poner el mundo tal como nos fue entregado: ininteligible. Y si es posible, hacerlo un poco más ininteligible”. Tener hacia el mundo, entonces, una actitud no de nihilismo (porque, para empezar, nunca hay nada reconociblemente ahí que podamos perder realmente o que pueda inspirarnos nostalgia o

remordimiento) sino de *indiferencia:* ésa es la posición de Baudrillard, una posición de indiferencia que ha generado interminables críticas. Baudrillard expresa todo esto en sus propias palabras (en la entrevista con Lash-Boyne):

> En última instancia, lo que podría estar más cerca de la moralidad sería una regla de despojo, la regla de los estoicos. Esto no es [presentado como] algo positivo… No hay idealidad aquí, sino una indiferencia de parte del mundo y la naturaleza… La única tarea, entonces, sería limpiar un espacio, diría, alrededor del objeto, actuar como si brillara resplandeciente en toda su indiferencia… de manera que el sujeto mismo pueda sintonizarse con el mundo en una especie de intercambio simbólico de indiferencia… [No me han] perdonado por [adoptar esa actitud], por no conceder valor, por no agregar valor a algo, a algún proceso particular y, por último, por no ofrecer ningún tipo de solución, apertura o ideal o algo similar. En ese sentido, yo soy indiferente. No nihilista, sino indiferente [a un mundo indiferente]… Para llegar a aceptar esa situación… la regla debe ser *no* tratar de escapar de esa especie de profunda indiferencia… a través de [tratar de recuperar] valor y diferencia, sino jugar con esa indiferencia —esa indiferencia objetiva que es nuestro destino— y lograr transformar esa fatídica indiferencia en la regla del juego, o incluso jugar con ella. Y recobrar una especie de pasión por la indiferencia.[3]

En consecuencia, esa actitud no de nihilismo ni de irresponsabilidad ni de irracionalismo ni de inmoralidad, sino de indiferencia, es lo que metafórica y heurísticamente “subyace” en la posición de Baudrillard, posición que él conecta con la posibilidad de un futuro emancipatorio y democrático. Porque

> cuando se trata de intercambio simbólico, reversibilidad y lo demás, todos tienen el mismo potencial… No somos iguales ante la ley, por supuesto, la ley es un principio de desigualdad profunda. Pero todos somos iguales ante la regla [de la indiferencia] porque es arbitraria. Entonces allí encontramos las bases de una verdadera democracia… aunque no es en absoluto del tipo político habitual.[4]

Creo que es esta [especie de] idea lo que da a Baudrillard la noción de un futuro más allá de la “pretensión de certeza” y el “finalismo”, comoquiera que se articulen; un futuro de ironías relativistas, reversibles; de temporalidades que invierten la linealidad y la teleología, y después se invierten a sí mismas. Una y otra vez. Como dice Baudrillard —y ésta es mi última cita (larga) antes de entrar directamente a “Baudrillard y la historia”—:

> Nuestra situación es del todo patafísica; es decir, todo a nuestro alrededor ha ido más allá de sus propios límites, ha ido más allá de las leyes de la física y de la metafísica. Pero la patafísica es irónica, y la hipótesis que se nos presenta aquí es que, *en el momento en que las cosas han llegado a un estado de paroxismo, han alcanzado también un estado de parodia.*
>
> ¿Sería posible proponer la hipótesis —más allá de la etapa heroica, más allá de la etapa crítica— de una etapa irónica de la tecnología, una etapa irónica de la historia, una etapa irónica del valor? Eso nos liberaría finalmente de la visión heideggeriana de la tecnología como la efectuación y etapa final de la metafísica, nos liberaría de toda nostalgia retrospectiva de ser y, en cambio, tendríamos más bien una posición gigantesca objetivamente irónica frente a todo este proceso científico y técnico…
>
> [Así tendríamos por ejemplo] una inversión irónica de la tecnología similar a la ironía de la esfera de los medios de comunicación. La ilusión común sobre tales medios es que son utilizados por los que tienen el poder para manipular… a las masas. Una interpretación ingenua… la versión irónica es justamente lo

contrario. Es que, por conducto de los medios, son las masas las que manipulan a los que tienen el poder… Por lo menos aceptemos que aquí el asunto es indecidible; que las dos hipótesis son válidas… [por consiguiente] es precisamente en esa reversibilidad que se encuentra la ironía objetiva…

[En consecuencia] como las hipótesis irónicas… son por definición inverificables, contentémonos con lo indecidible… [de manera que] al final nos enfrentamos a dos hipótesis irreconciliables: la del crimen perfecto o, en otras palabras, el exterminio de toda realidad por la tecnología y la virtualidad —e igualmente de la ilusión del mundo— o la del juego irónico de la tecnología, la de un destino irónico de toda ciencia y todo conocimiento [incluyendo la historia] por los cuales se perpetúa el mundo —y la ilusión del mundo—. Contentémonos con esas dos perspectivas irreconciliables y simultáneamente “verdaderas”. No hay nada que nos permita decidir entre ellas. Como expresa Wittgenstein, “el mundo es todo lo que es el caso”.[5]

Hasta aquí, entonces, las observaciones introductorias. Dentro del contexto que espero haber establecido con ellas (y más adelante recontextualizaré algunas con el objeto de hacer más “obvio” su significado) pasaré ahora a examinar la posición de Baudrillard acerca del fin de la historia y el modo en que las posibilidades abiertas por el fin de la historia (en el estilo modernista-lineal-metanarrativo) podrían en efecto sugerir un repensamiento radical, moral, crítico del tiempo/temporalidad. Sería constitutivo, “más allá de la etapa heroica”, de una “etapa irónica de la historia”, más allá de todas “las viejas leyes” y sin embargo congruente con las “reglas de indiferencia”, de simulacros interminables y reversibles que para Baudrillard parecen “ser” actualidad. La lectura que quiero hacer (que se basa en el libro de Baudrillard, *The Illusion of the End,*[6] y también, de manera intermitente, en su ensayo “The End of the Millennium and the Countdown”) se organiza en torno a tres preguntas.

Primera: ¿qué tipo de condiciones cree Baudrillard que existían para una forma de esculpir “históricamente” un pasado que nos ofreciera la ilusión de tener un fin, de tal manera que permitió que surgieran historias lineales “sin ironía”? Segunda: ¿con qué tipo de hipótesis juega para cortar tales ilusiones, para sugerir, como lo hace, que el “finalismo” ya no está delante, sino detrás de nosotros (“tener que encontrar sentido a un mundo donde el fin no está delante de nosotros, sino detrás de nosotros… cambia todo”)? Tercera: en esta “nueva situación” (nuestra condición contemporánea), ¿hay formas nuevas de concebir en tropos el pasado que pudieran sugerir una “reversibilidad poética de los acontecimientos”, o modos radicalmente nuevos, *irónicos,* no de historicizar, sino de “organizar el tiempo”? (En este último punto estoy introduciendo en la lectura de Baudrillard algo que, a pesar de mis comentarios anteriores, es más problemático, porque el *métier* de Baudrillard es *critique* y no hay nada que haga pensar en un más allá positivo.)

Para la primera pregunta: ¿qué condiciones tienen que darse para dar origen a la idea de que los acontecimientos que ocurren en forma contingente constituyen un sentido de historias lineales (modernistas)? La respuesta de Baudrillard es breve pero constituye su hipótesis de trabajo. Se requiere cierto grado de lentitud; es decir, cierta velocidad, pero no demasiada. Se requiere cierto grado de distancia; es decir, cierto espaciamiento, pero

no demasiado. Y se requiere también cierto grado de liberación (una energía "para la ruptura y el cambio"), pero no demasiado. Juntos, estos tres factores provocan "la condensación o cristalización significativa de acontecimientos que llamamos historia, el tipo de despliegue coherente de causas y efectos que llamamos realidad".[7] Ésas son las condiciones que, al existir en su condición óptima, en especial en el siglo XIX, produjeron posiblemente nuestras hoy moribundas historias de significado lineales/finalistas.

Para la segunda pregunta: ¿qué hipótesis utiliza Baudrillard para sugerir que tales historias se encuentran moribundas y detrás de nosotros?, nuestro autor tiene, por lo menos, tres hipótesis y algunos comentarios generales.

Primero, toma el "pensamiento atormentador" de Elías Canetti de que, "a partir de cierto punto, la historia dejó de ser *real*. Sin darse cuenta, toda la humanidad abandonó de súbito la realidad", pensamiento que sugiere a Baudrillard la idea de esa "velocidad de escape que un cuerpo necesita para liberarse del campo gravitacional de una estrella o de un planeta".[8] Siguiendo con esa imagen, sugiere también que las aceleraciones de la modernidad nos dieron "a nosotros" la velocidad que nos permitió liberarnos de "la esfera referencial de lo real y de la historia". Por consiguiente, más allá de ese efecto gravitacional que mantenía a los cuerpos circulando en forma regular y predecible, cada átomo sigue su propia trayectoria y se pierde en el espacio. Eso, dice Baudrillard,

> es precisamente lo que estamos viendo en nuestras… sociedades, que están dedicadas a acelerar todos los cuerpos, los mensajes y los procesos en todas direcciones y que, con los medios de comunicación modernos, han creado para cada acontecimiento, historia e imagen la simulación de una trayectoria infinita.[9]

Así, todo hecho político, histórico y cultural posee una energía cinética que "lo impulsa hacia el hiperespacio, donde, como nunca regresará, pierde todo significado". No hay necesidad de ciencia ficción aquí, agrega Baudrillard. En nuestras computadoras, circuitos y redes tenemos aceleradores de partículas para "destruir de una vez por todas la órbita referencial de las cosas".[10] Ningún lenguaje humano puede soportar la velocidad de la luz; ningún acontecimiento puede soportar ser lanzado en un rayo por todo el planeta; ningún significado puede soportar esa clase de aceleración. Y ninguna historia puede soportar "la centrifugación de los hechos ni que un corto circuito los lance al tiempo real; la historia ha terminado precisamente porque ese re-contar esencial *(re-citatum)* se ha vuelto imposible debido a que es, por definición, "la posible recurrencia de una secuencia de significados".[11]

La segunda hipótesis de Baudrillard "invierte" la primera: no tiene que ver con acelerar sino con hacer más lento. Es una hipótesis que toma directamente de la física. La materia hace más lento el paso del tiempo. El tiempo en la superficie de un cuerpo denso parece estar en movimiento lento, y eso se intensifica a medida que aumenta la densidad. Eso a su vez aumenta el largo de la onda de luz emitida. Más allá de cierto

límite, el tiempo se detiene; la onda de luz se vuelve infinita. La luz se apaga. Del mismo modo, la historia se hace más lenta al "frotarse contra" el concepto de las "mayorías silenciosas", contra la pesada densidad de la "masa de las masas". Esto es de la máxima importancia, la aparición, en el curso mismo del proceso revolucionario y de movilización de las masas, de una fuerza de inercia equivalente. Quizá paradójicamente, esa inercia no es producida por una falta de intercambio o de comunicación, sino por la saturación de esos intercambios: la hiperdensidad de ciudades, mercancías e intercambio. Aquí los acontecimientos caen en cascada unos sobre otros, cancelándose recíprocamente, ¿hacia dónde conducen todos? En consecuencia las masas, "mitridatizadas por la información", neutralizan a su vez la historia de manera que, incapaces de escapar de ese cuerpo hiperdenso, el tiempo se alenta hasta un punto en que "ahora mismo, la percepción y la imaginación del futuro están detrás de nosotros". La historia (modernista, como progreso lineal y finalismo) termina aquí, no por falta de actividad sino por falta de objetivo:

> Ya no es capaz de trascenderse a sí misma… de soñar con su propio fin; está siendo enterrada bajo su propio efecto inmediato, agotada en efectos especiales, haciendo implosión en los acontecimientos actuales… sus efectos son aceleradores, pero su significado se va aletargando en forma inexorable.[12]

Y este fenómeno, que Baudrillard llama "la huelga de los acontecimientos" (dicho sea de paso, el subtítulo francés de *The Illusion of the End* es "La huelga de los acontecimientos": *la grève des événements),* es una parte crucial de su argumentación. ¿Qué significa esto? Significa "que la labor de la historia ha dejado de funcionar. Así se inicia la labor de duelo. Que el sistema de información está tomando la batuta de manos de la Historia y empezando a producir el acontecimiento, del mismo modo que el Capital está empezando a producir el Trabajo, de modo que la fuerza de trabajo ya no tiene ninguna significación propia", igual que el acontecimiento producido por la información no tiene ningún significado histórico propio. Porque lo que se ha perdido hoy es el acontecimiento prodigioso, el acontecimiento que se mide no por sus causas ni por sus consecuencias, sino que crea su propio escenario, su propio efecto dramático. Los acontecimientos "ahora no tienen más significación que su significado anticipado, su programación o su transmisión". Esto tiene por resultado una de esas inversiones irónicas que Baudrillard es tan hábil para descubrir, a saber, que es el acontecimiento mismo el que en efecto constituye un fenómeno histórico "verdadero"; esa negativa "a significar cualquier cosa, o esa capacidad de significar en absoluto cualquier cosa. Ése es el verdadero *[sic]* fin de la historia, el fin de la Razón histórica".[13] Sin embargo, eso no significa —y es preciso destacarlo— que la historia *per se* haya terminado. Lo que ha desaparecido es, como dice Baudrillard, el prestigio del acontecimiento, el sentido de propósito, significado, significación. Todavía se están fabricando *petits* acontecimientos en esa abundancia que es el alimento mismo de esas historias lineales que tenían por lo

menos la ilusión del significado, del finalismo; de algún sentido. Para Baudrillard, entonces, las formaciones sociales contemporáneas se parecen sospechosamente a ese posmodernismo que *es* la lógica cultural del capitalismo tardío: todo es superficie, efecto y afectación; el pastiche y el *collage* son las figuras dominantes. Lo que falta es profundidad, fuerza, peso, gravedad, esa gravedad que sólo tienen los serios, los no irónicos. En consecuencia, antes que "seguir adelante y huir hacia el futuro, nosotros [ahora] preferimos… el revisionismo general".[14] Hoy estamos condenados a una "retrospectiva infinita" de la limpieza histórica. "Nuestras" sociedades están revisándolo todo, lavando sus propios crímenes políticos, su dinero sucio, su historia sucia. Hoy estamos hurgando en los basureros de la historia buscando redención en los desechos. Pero es peor que eso. Porque el fin de la historia es también el fin de los basureros de la historia. En consecuencia, el problema se convierte en un problema de desechos. Dónde, pregunta Baudrillard, vamos a poner nuestros productos desechados, nuestras ideologías difuntas, utopías superadas, antiguos regímenes y viejos valores: "¿quién nos liberará de la sedimentación de siglos de estupidez?" En cuanto a la historia —"ese montón viviente de desechos, ese monstruo moribundo que, como el cadáver del *Amédée* de Ionesco, continúa hinchándose después de muerto—, ¿cómo vamos a deshacernos de eso?" Bueno, quizá no haya problema. Tal vez haya sido resuelto por incineración y reciclado. Todo lo que no se quema es reciclado, de modo que, irónicamente, es posible que "no nos ahorremos lo peor —es decir, *la historia no llegará a su fin*— porque los restos… la Iglesia, los grupos étnicos, los conflictos, las ideologías, son indefinidamente reciclables". Todo lo que creíamos acabado, dejado atrás en la marcha inexorable del progreso, no está en absoluto muerto sino fermentando en su venganza… aquí la modernidad nunca ha ocurrido, aquí conflictos reaccionarios que creíamos ya superados para siempre vuelven a arder. Lo maravilloso, dice Baudrillard, es que todas las viejas formas están listas para reaparecer, intactas e intemporales, como virus profundamente metidos en el cuerpo y con potencialidades totalmente problemáticas que, irónicamente, pueden ser leídas e ir "en cualquier sentido".

Ahora bien, en el penúltimo capítulo de su libro —titulado "Inestabilidad exponencial, estabilidad exponencial"— Baudrillard vuelve a esas dos hipótesis (ambas igualmente plausibles o implausibles, eso es lo que tienen de irónico) de que la historia se acelera o se aletarga mediante lo que le ha ocurrido al significado, a los "acontecimientos en la modernidad", y las combina. Aquí, la argumentación de Baudrillard es que en un espacio de historia no lineal, no euclidiano, el fin nunca es localizable, realizable. Un "fin", en efecto, sólo es concebible en un orden lógico de causalidad y continuidad, mientras que hoy "son los acontecimientos mismos los que, por su producción artificial, su ocurrencia planificada o la anticipación de sus efectos… están suprimiendo la relación causa-efecto y, por tanto, toda continuidad histórica".[15]

En consecuencia, esa distorsión de causa-efecto, esa reversibilidad de causa-efecto genera un desorden que se asemeja a la "teoría del caos", de manera que

> tal vez la historia misma deba ser vista como una formación caótica en que la aceleración pone fin a la linealidad y la turbulencia creada… [la] desvía definitivamente de su fin… ésta es una… versión de la Teoría del Caos: la de la inestabilidad exponencial. Da cuenta muy bien del "fin" de la historia, interrumpida en su movimiento lineal o dialéctico por esa singularidad catastrófica… de los acontecimientos contemporáneos.

Pero eso no es todo. Porque hay otro estado —la estabilidad exponencial— que define un estado en el que, cualquiera que sea el punto del cual se parta, siempre se termina en el mismo punto. No se desarrollan potencialidades. En consecuencia, de nuevo no hay fin "no porque los efectos se vuelvan excesivos e impredecibles, sino porque todo ya está ahí, todo ha ocurrido ya". Pero eso tampoco es todo, puesto que esas dos hipótesis, aunque incompatibles, son "en realidad simultáneamente válidas". Nuestra condición actual las encarna irónicamente a ambas: "En efecto, combina una inflación, una aceleración galopante, un torbellino enloquecedor de movilidad, una excentricidad de acontecimientos y un exceso de significado e información con una tendencia exponencial a la entropía total. Así, nuestros sistemas son doblemente caóticos". Y es con este caos que, después de la ilusión de un "finalismo" que "arreglaba las cosas", nos quedamos al final:

> condenados a un metabolismo intenso… se agotan dentro de sí mismos y ya no tienen ningún destino, ningún fin… están condenados, precisamente, a lo epidémico, a las excrecencias interminables de la fractura… Nosotros ahora conocemos solamente signos de la catástrofe; ya no conocemos los signos del destino.[16]

Éstas son, entonces, las dos primeras (de tres) tesis de Baudrillard. ¿Cuál es la tercera? Baudrillard la llama el "efecto estereofónico". Escribe:

> Todos estamos obsesionados con la alta fidelidad, con la calidad de la "re-producción" musical. En la consola de nuestros estéreos, armados de nuestros sintonizadores… mezclamos, ajustamos parámetros, multiplicamos pistas persiguiendo un sonido sin fallas. ¿Es esto música todavía? ¿Dónde está el umbral de la alta fidelidad más allá del cual la música como tal desaparece? No desaparece por falta de música, sino porque ha pasado su punto límite; desaparece… en su propio efecto especial… Es el éxtasis de la musicalidad, y su fin.[17]

Análogamente, la desaparición de la historia es del mismo orden. Con sus esfuerzos, los historiadores mezclan y vuelven a mezclar, duplican y reduplican, interpretan y reinterpretan el pasado persiguiendo una historia sin fallas. ¿Es eso todavía el pasado? Así como en "el corazón mismo" de la alta fidelidad la música corre el riesgo de desaparecer, del mismo modo en el corazón mismo de las noticias la historia corre el riesgo de desaparecer: "en todas partes encontramos el mismo efecto estereofónico; el

mismo efecto de proximidad absoluta a lo real, el mismo efecto de simulación".[18] La superación de ese punto es, dice Baudrillard, irreversible. Nunca volveremos a la música pre-estéreo, pre-simulación (salvo mediante adicionales efectos técnicos de simulación); nunca volveremos a la historia pre-noticias, pre-medios de comunicación (salvo mediante adicionales efectos técnicos de simulación). Además, de todos modos, ¿qué era esa música "real", esa historia "real", sino simulaciones previas? Aquí la propia idea de la historia se disuelve en un interminable modo de simulación.

Porque, por supuesto —y aquí dejo las tres hipótesis de Baudrillard para examinar en breve sus observaciones generales relacionadas con ellas—, el hecho de que estemos dejando la historia para pasar a un reino de simulación no significa que la historia no haya sido siempre "un inmenso modelo de simulación". Porque así ha sido. No sólo en el sentido —aunque es ése un sentido importante— de que siempre ha existido sólo en las varias formas (en general narrativas) en que hemos tallado el pasado, sino, dice Baudrillard, simulado en el sentido del concepto del tiempo en que el pasado fue concebido en tropo para desenvolverse: en el modo modernista, no reversible, lineal. Y es eso —la simulación de la historia como "finalismo lineal", como la ilusión de tener un fin— lo que ahora se ha terminado. Por tanto, ya no estamos "de este lado de la finalidad" (como fin a alcanzar, un fin "todavía por venir") sino más allá de la finalidad. Ahora recordaré el fragmento de una observación de Baudrillard que cité antes a propósito de la entrevista con Lash-Boyne y que ahora quizá estará mejor "contextualizada":

> tener que encontrar sentido a un mundo donde el fin no está delante de nosotros sino detrás de nosotros y ya realizado, lo cambia todo. Aquí, creo, hay una auténtica ruptura con la modernidad. Éste es tal vez el único caso en que realmente podemos tomar en serio el término "posmoderno". Ha habido una especie de ruptura… Y con eso quiero decir que estamos en un mundo diferente. Realmente hemos pasado más allá de algo, quizá incluso más allá del fin… ya no hay finalidad porque ya hemos ido más allá. Y allí, las reglas ya no son las mismas.[19]

Y así llego a la tercera y última pregunta, que es la siguiente: en esta nueva situación (nuestra condición posmoderna), ¿hay algo que sugiera nuevas formas de concebir en tropos el pasado, de tal forma que pudieran sugerir modos nuevos *no* de historicizar el "tiempo", sino de "organizar" el tiempo en la forma *irónica* que Baudrillard considera favorablemente, como una crítica de los arreglos presentes? Como dije al principio, esta idea de que Baudrillard tenga algo positivo que decir en apariencia podría invertir la imagen de Baudrillard como "siempre y únicamente" crítico radical. Pero quizá no sea así. Porque hasta los comentarios más positivos de Baudrillard pueden funcionar como una crítica de nuestra condición presente, que es, ni más ni menos, una más allá de la cual "nosotros" no podemos ver; en ese sentido, el "más allá" de Baudrillard sólo

problematiza todavía más cualquier respuesta de "tipo histórico" serio al señalar la situación de simulacros de todos esos imaginarios, irónicos o derechos.

Al responder a la tercera pregunta me aparto del resumen de Baudrillard de nuestra condición presente. Hoy, dice él, parecemos ser incapaces de soñar con un estado de cosas, sea pasado o futuro. Las cosas se encuentran en un estado "literalmente definitivo: ni finito, ni infinito, ni definido, sino de-finitivo, es decir, privado de su fin".[20] Contra lo cual, dice, queda —y ésta es una frase crucial— "la hipótesis completamente improbable, y sin duda inverificable, de una *reversibilidad poética de los acontecimientos,* de la que más o menos la única evidencia es la existencia de la misma posibilidad en el lenguaje".[21] ¿Y por qué querría Baudrillard ese pensamiento improbable… ese "quizá", esa hipótesis? La respuesta bien puede surgir de sus observaciones, pocas páginas antes de las líneas citadas más arriba, sobre mantener abierta la posibilidad de algo semejante a la *transvaloración de todos los valores con base en la ilusión del mundo mismo* de Nietzsche.[22] Dicho de otro modo, mantener abierta la posibilidad radical de la *ilusión* de la actualidad del mundo que ilusiones previas y presentes han ocultado en sus varios cercamientos, en sus "abrigos ficticios" de verdad, devenir, significado, etc. A ello podemos, como se ha dicho, "oponer solamente la ilusión del mundo mismo, cuyas reglas, reconocidamente misteriosas y arbitrarias [porque para Baudrillard el mundo es un *don*], son sin embargo inminentes y necesarias"[23] y parecen expresables (hipotéticamente) en una forma "no muy alejada de la forma poética".[24]

Cualesquiera que sean los pros y contras de la hipótesis de Baudrillard (¿aquí no se está deslizando hacia la ontología?), creo que sí esboza por lo menos algunas formas posibles, que, aun cuando son (quizá totalmente) "ilusorias", pueden al menos ("improbablemente") abrir un espacio mental para algo "excesivo". De modo que lo seguiré por las últimas páginas de su texto.

"La forma poética no está muy lejos de la forma caótica." Éste es, pues, el punto de partida de Baudrillard, y parece que él tiene esa posición porque ambas ignoran la ley de causa y efecto, puesto que hay una afinidad (metafórica) entre la inmanencia del desarrollo poético —"lo que es nuestro hoy"— y la inmanencia del "desarrollo caótico" —"el desarrollo de acontecimientos que son… sin significado ni consecuencia— y en los cuales (como los efectos sustituyen a las causas) ya no hay causas, sino *solamente efectos*. El mundo está ahí, *efectivamente*. No hay causa para ello, y Dios ha muerto".[25]

En consecuencia, si no existe nada más que efectos, estamos en un estado de ilusión total: en la poética. Si el efecto está en la causa, o el comienzo está en el fin, entonces la catástrofe está detrás de nosotros, lo que nos libera de cualquier responsabilidad futura a ese respecto: "Estamos libres del Juicio Final". Lo que nos conduce, dice Baudrillard, a un análisis poético, irónico, de los acontecimientos. Contra la simulación de una historia lineal (modernista) como "progreso", podemos entonces privilegiar "esos efectos

contraproducidos, esas desviaciones malignas"; esas rupturas, fracturas, inversiones que, encubiertas por nuestro lenguaje de continuidad, podemos ahora ver como otro tipo de tropo, *no más demenciales ni más sensatos que la linealidad sino simplemente "diferentes"*. Todo lo cual sugiere no sólo que la historia nunca se ha desarrollado en forma lineal, sino que "quizá el lenguaje nunca se ha desarrollado en forma lineal" tampoco: "Todo se mueve en rizos, tropos, inversiones de significado, salvo en lenguajes numéricos y artificiales que, por esa misma razón, *ya no son lenguajes*".[26] Vivimos en un mundo que simplemente "es" paratáctico, lo que quiere decir que es asintáctico, lo que quiere decir que no tiene significado. *Hoy vivimos reconociendo que la gramática de nuestro lenguaje creó una historia "gramatical", no nos permitió "descubrir una".*

Por consiguiente, pregunta Baudrillard, "¿no podríamos trasponer nuevos juegos de lenguaje a los fenómenos históricos y sociales", de una poética diferente de aquella a la que estamos acostumbrados? ¿No podríamos leer el pasado en "anagramas, acrósticos, trastocamientos, rima, estrofa y catástrofe", y fabricar una temporalidad no sólo a través de las figuras mayores de la metáfora (metonimia, sinécdoque, etc.), sino mediante

> juegos instantáneos, pueriles, formalistas, los tropos heteróclitos que son el deleite de una imaginación vulgar? ¿Y hay trastocamientos sociales, o una historia anagramática (donde el significado es desmembrado y desperdigado a los cuatro vientos, como el nombre de Dios en el anagrama), rimando formas de acción política o acontecimientos que pueden leerse en cualquier dirección?

¿Existe una posibilidad, pregunta Baudrillard, de que la historia se preste a una convulsión poética tal que incluso

> más allá del significado, permita que se muestre la pura materialidad del lenguaje y, más allá del significado histórico, permita que se muestre la pura materialidad del tiempo? Ésa sería la alternativa encantada a la linealidad de la historia, la alternativa poética a la confusión desencantada, la profusión caótica de acontecimientos presentes.[27]

En esta forma, concluye Baudrillard, podríamos entrar, más allá de la ilusión de la historia y de la ilusión del fin de la historia, en la mayor de todas las ilusiones: la *ilusión radical del mundo* en toda su evidente y radical *indiferencia* a nuestros más ambiciosos intentos de plegarlo a nuestras ontologías de cercamiento. Recordemos de nuevo que en la entrevista con Lash-Boyne, Baudrillard hablaba de cómo la única tarea que ha tenido alguna vez es la de limpiar un espacio alrededor del objeto —el mundo, el pasado, la historia— para que brillara en su indiferencia, de modo que, y nuevamente cito, el sujeto "pueda sintonizarse *[sic]* con el mundo, armonizarse con el mundo en una especie de intercambio simbólico de indiferencia".[28] Y no me han perdonado, agrega, por adoptar esta actitud,

> por no conceder valor, por no agregar valor a algo, a algún proceso particular y, por último, por no ofrecer ningún tipo de solución, apertura o ideal o algo similar… en ese sentido, yo soy indiferente. No nihilista sino indiferente… [uno debe] tratar de jugar con esa indiferencia… que es nuestro destino… y recobrar una especie de pasión por la indiferencia.

Esa recuperación de una pasión por la indiferencia es, creo, lo que Baudrillard logra en las páginas finales. Y de nuevo, creo que ahora podemos ver lo que quiere decir. O, para decirlo de otro modo, ahora podemos entender los comentarios algo gnómicos de Baudrillard en *The Perfect Crime* y que, articulados y contextualizados en forma ligeramente distinta, también mencioné antes, cuando el autor afirmaba, como una especie de *credo:* "La regla de pensamiento absoluta es volver a poner el mundo tal como nos fue entregado: ininteligible. Y, si es posible, hacerlo un poco más ininteligible".[29] Porque creo que es ese mundo ininteligible lo que Baudrillard capta en el párrafo final de *The Illusion of the End,* con el cual termino:

> De esta manera entramos, más allá de la historia, en la pura ficción… La ilusión de nuestra historia se abre a *la ilusión mucho más radical del mundo.* Ahora hemos cerrado los párpados de la Revolución… ahora que los labios de protesta se han cerrado… ahora que Europa —y la memoria— no son recorridos por el espectro del comunismo, ni siquiera por el del poder, ahora que la ilusión aristocrática del origen y la ilusión democrática del fin van retrocediendo cada vez más, ya no tenemos la opción de avanzar, de perseverar en la destrucción presente, o retroceder, sino solamente la de enfrentar esa ilusión radical.[30]

III. ACERCA DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

EN EL prefacio a la edición inglesa de *The Postmodern Explained to Children,* los traductores (Don Barry *et al.)* plantean la pregunta: "¿Qué pasaría si el pensamiento ya no tuviera infancia?"[1] La respuesta que dan —que es la misma de Lyotard— es que, hoy, es el posmodernismo lo que mantiene la posibilidad de que el pensamiento ocurra en condiciones en que la vieja fe modernista en reparar "los crímenes del pasado guiando al presente hacia el fin de la realización de ideas" ha llegado a su propio fin. Porque lo que hace el posmodernismo es permitir que el pensamiento quede a la deriva, libre "de la claustrofobia de la voluntad que se propone trazar o dominar el curso del tiempo", permitiéndose ser de manera muy precisa "arrojado fuera de su curso".[2] En consecuencia, lo que tiene que hacer el pensamiento es

> partir sin saber su destino, dejándose abierto a no familiaridad de lo que pueda ocurrirle, y crear reglas en ausencia de reglas. El texto posmoderno estará adelantado a sí mismo: será escritura escrita *en lo que habrá sido* del futuro anterior. Será a la vez prematuro (sin presunción) y paciente (en espera del acontecimiento del pensamiento).[3]

Por consiguiente, en *The Postmodern Explained to Children,* Lyotard no habrá explicado del todo las implicaciones del posmodernismo a los niños ni a nadie más (porque todavía tiene que "desarrollarse"). Más bien, lo que puede hacer Lyotard es mostrar por qué y cómo es necesario enfocar las cuestiones planteadas por la condición posmoderna con la paciencia antes mencionada y además con "la mente del niño". Porque la niñez es "la estación de las posibilidades de la mente y de la posibilidad de la filosofía". El niño nace totalmente orientado hacia el futuro y (literalmente) prematuro. No tiene un "antes" consciente que lo retenga ni ningún bagaje de viejos imaginarios que lo abrume. Tiene que "inventar las cosas" a medida que avanza. Del mismo modo, el posmodernismo está orientado hacia el futuro. Es lo que podríamos llegar a ser si logramos escapar a la constricción ya sea del pasado o de una teleología futura basada en el pasado, o de esquemas preprogramados. El posmodernismo es una invitación iconoclasta a ir más allá de las viejas reglas (y los viejos regidores) en formas emancipatorias y democráticas a través de imaginar nuevos imaginarios "sin fin". Porque

> es preciso dejar claro que no nos toca a nosotros *proveer realidad* sino inventar ilusiones de lo que es concebible pero no presentable. Y esa tarea no debería llevarnos a esperar la más mínima reconciliación entre "juegos de lenguaje". Kant, que los llamó facultades, sabía que estaban separados entre sí por un abismo y que sólo una ilusión trascendental (la de Hegel) puede tener esperanza de totalizarlos en una unidad real. Pero

> también sabía que el precio de esa ilusión es el terror. Los siglos XIX y XX nos han dejado una gran dosis de terror. Hemos pagado un precio muy alto por nuestra nostalgia del todo y el uno, por una reconciliación del concepto y lo sensible, por una experiencia transparente y comunicable. Debajo del clamor general por el relajamiento y el apaciguamiento oímos los murmullos del deseo de volver a instituir el terror y realizar la fantasmagoría de tomar posesión de la realidad. La respuesta es: guerra a la totalidad. Atestigüemos lo impresentable, activemos los *différands* y salvemos el honor del nombre [y el futuro].[4]

"Atestiguar lo impresentable", "activar los *différands",* "salvar el honor del nombre [y el futuro]", hacer la "guerra a la totalidad": son esos explícitos deseos de Lyotard los que quiero utilizar como camino para penetrar y recorrer algunos aspectos de su(s) obra(s), como base para la lectura de su posición general (que puede ser vista como constituida por ellos) y también, más en particular, de la crítica de Lyotard —y las implicaciones de ella para la historia con minúscula— de esas metanarrativas hacia las cuales, en estos días posmodernos, la única actitud que podemos adoptar en forma plausible es la incredulidad.

Entonces "atestiguar lo impresentable". ¿Qué quiere decir con eso Lyotard? En forma resumida, su argumentación —que juega sobre el tema de lo sublime y, al hacerlo, "define" la posmodernidad— puede leerse como sigue.

Hoy es imposible negar el dominio de la "tecnociencia", es decir, la subordinación de las afirmaciones cognitivas a la eficiencia y al criterio de la "finalidad del mejor desempeño posible". Es una racionalidad técnica, instrumentalista, de fines y medios, que prevalece especialmente dentro de las formaciones sociales capitalistas, donde la "regla de realidad" es que "no hay realidad a menos que sea confirmada por un consenso entre socios sobre cuestiones de conocimiento y compromiso".[5] Esa regla, agrega Lyotard, es indispensable para el "nacimiento de la ciencia y del capitalismo", y fue instaurada a expensas de anteriores seguridades metafísicas, religiosas y políticas, como cimiento sobre el cual "basar" la situación del conocimiento: "la modernidad, dondequiera que aparece, no ocurre… sin el descubrimiento de la *falta de realidad* en la realidad, descubrimiento vinculado a la invención de otras realidades" (es decir, imaginarios).[6] Por lo consiguiente, pregunta Lyotard, ¿qué significaría esa "falta de realidad" si fuese liberada de una estrecha "interpretación historicizante"? Y su respuesta es que la mejor manera de entender esa significación se da por la vía del "tema kantiano de lo sublime".[7]

¿Qué es el tema de lo sublime según el Kant de Lyotard, y cómo lleva a la comprensión del posmodernismo? Para Kant, el sentimiento de lo sublime es una "emoción equívoca"; en ella el placer proviene del dolor a medida que se desarrolla el conflicto entre la facultad de "concebir" algo y la capacidad de "presentarlo". Por lo que hace a Kant, existe conocimiento si una afirmación es inteligible y si casos que correspondan a ella "pueden extraerse de la experiencia". Por ejemplo, existe belleza si un caso particular (una obra de arte), dado primero por la sensibilidad, provoca un

sentimiento de placer que apela más allá de cualquier interés específico a "un principio de consenso universal (que puede no realizarse nunca)".[8] En esa forma, Kant dice que el gusto demuestra que un acuerdo entre la capacidad de concebir y después presentar un objeto correspondiente a ella da origen a "un juicio reflexivo" que proporciona placer. Porque ahora nosotros *sabemos* qué es en realidad lo bello; está controlado, estabilizado.

El sentimiento de lo sublime es muy diferente al de una estabilización. Ocurre cuando la "imaginación no presenta ningún objeto que parezca concordar con un concepto aunque sólo sea en principio". Así, dice Lyotard, tenemos (por ejemplo) la "Idea del Mundo" (la totalidad de lo que es) pero no la capacidad de mostrar un ejemplo de ella. Del mismo modo, podemos concebir lo absolutamente grande o lo absolutamente poderoso, pero no podemos ilustrar en forma definida esas (infinitas) cualidades con ejemplos concretos. Igual que ocurría con Derrida y Baudrillard, para Lyotard la idealidad o el objeto se mantiene siempre un paso más adelante: la atracción fatal de la presencia total es como un amor no correspondido. En consecuencia, esa idea de la infinita grieta entre la idealidad y cualquier sustanciación empírica es lo que constituye lo *impresentable* que Lyotard "atestigua". Porque esas ideas, para las que no hay presentación total posible, no proporcionan por tanto ningún conocimiento último de la realidad, y por consiguiente (también) prohíben el "libre acuerdo" de las facultades que produce la sensación de lo bello: "Obstruyen la formación y la estabilización del gusto. Podríamos llamarlas impresentables".[9]

Por consiguiente, afirma Lyotard, él llamará *moderno* al arte que se dedica a "presentar la existencia de algo impresentable".[10] Y sin embargo, continúa preguntando: "¿cómo mostramos algo que no se puede ver?" El Kant de Lyotard muestra el camino cuando habla de la "informidad" *(ausencia de forma)* como un posible indicador hacia lo impresentable y, hablando de la "abstracción vacía" que siente la imaginación cuando busca una "presentación del infinito", la compara con una "presentación negativa". Citando el pasaje: "No crearás imagen alguna delante de ti", como el más sublime de la Biblia (en cuanto que prohíbe cualquier presentación de la presencia plena/absoluta), Lyotard dice que constituye "el esbozo de una estética de la pintura sublime" en cuanto que "presentará algo, pero de modo negativo"; "hará que uno vea al prohibirle ver; causará placer sólo causando dolor", el "dolor placentero" de conocer los límites infranqueables de lo presentable… respecto de los cuales siempre nos "quedamos cortos". Y Lyotard concluye que una formulación posible de la estética *moderna* permanecería así "inexplicable sin la inconmensurabilidad entre la realidad y el concepto que implica la filosofía kantiana de lo sublime".[11]

En contraste con ello, entonces, ¿qué es lo posmoderno? La respuesta de Lyotard depende ahora de su hábil manejo del concepto de lo "moderno", tal y como lo ha presentado, y del surgimiento de lo posmoderno del *interior* de él, porque a los ojos de

Lyotard el posmodernismo es sin duda "parte de lo moderno".[12] Entonces, ¿cómo postula ese surgimiento? Empieza por hacer lo que él califica como distinción necesaria entre dos modos de surgimiento, porque mientras ocurre que "la modernidad se despliega en la retirada de lo real y de acuerdo con la relación sublime de lo presentable con lo concebible, podemos… distinguir dos modos esenciales en esa relación".[13] Primero, se puede insistir en lo inadecuado de la "facultad de presentación" y, de esta manera, en "la nostalgia de presencia que experimenta el sujeto humano y la voluntad oscura e inútil que la anima". Segundo, se puede colocar el acento en la capacidad de los seres humanos para "olvidar" esa nostalgia de la correspondencia entre "lo que la imaginación acuerda con lo que concibe", y en cambio celebrar el hecho abrazando la incertidumbre, al valorar "la extensión del ser y el júbilo que vienen de inventar nuevas reglas del juego, ya sean pictóricas, artísticas o de cualquier otra índole" (Lyotard cita a los expresionistas alemanes como ejemplos de la primera disposición ["melancólica"], y a Picasso y Duchamp respecto de la segunda). Por supuesto, añade, lo que distingue esos dos modos puede parecer tan sólo matices, pero en realidad "atestiguan un *différend* (una diferencia de opinión inconmensurable)… un *différend* entre nostalgia y experimentación",[14] aun cuando ese *différend* puede ser, y ha sido, contenible dentro de la estructura general de "lo moderno". Porque lo que contiene tanto la nostalgia como la experimentación —lo que hace que los contactos modernistas con lo sublime sean precisamente "modernistas" y no "posmodernistas"— es la continuación dentro de lo moderno de una *forma* estable. Es decir —*y éste es el punto crucial y definitorio*—, que si bien la estética moderna es en efecto una estética de lo sublime, permite sin embargo que lo "impresentable" sea invocado "sólo como un contenido ausente", mientras que la forma, "gracias a su consistencia reconocible, continúa ofreciendo… material para el consuelo y el placer".[15] En ese caso, los sentimientos suscitados no llegan a ser "verdaderamente" sublimes, porque lo "verdaderamente" sublime es todavía una combinación de placer y dolor, pero *no* permite invocar lo impresentable sólo como un contenido ausente, conservando a la vez la forma, sino que obtiene placer del "dolor" de desprenderse de ambos, del contenido *y* de la forma. Y ese "desprenderse" constituye lo posmoderno. Como dice Lyotard, ahora podemos definir lo posmoderno como lo que "rechaza el consuelo de las *formas* correctas, rechaza el consenso del gusto que permite una experiencia común de nostalgia de lo imposible e indaga en nuevas presentaciones, no para hallar placer en ellas, sino para producir mejor el sentimiento de que hay algo impresentable".[16] El posmodernista ocupa entonces la posición del filósofo en cuanto

> que el texto que escribe o la obra que crea no están en principio gobernados por reglas prestablecidas, ni pueden ser juzgadas de acuerdo con un juicio determinante por la aplicación de categorías dadas a ese texto o a esa obra. Dichas reglas y categorías son lo que la obra o el texto están investigando. Por tanto, el artista o el escritor [posmodernista] trabajan sin reglas, con el objeto de establecer las reglas para *lo que habrá sido*

> *hecho.* Por ello la obra y el texto pueden adquirir las propiedades de un acontecimiento; y por ello llegarían demasiado tarde para su autor o, lo que resulta ser la misma cosa, por ello su creación comenzaría siempre demasiado temprano. Lo *posmoderno* sería la interpretación conforme a la paradoja del futuro *(post)* anterior (modo) [post-modo].[17]

Ahora, las implicaciones de la construcción del posmodernismo de Lyotard para la historia *per se* son más bien devastadoras. Después de eso no se puede decir nada definitivo (o tal vez nada en absoluto, tal como lo entendemos en la forma actual/modernista). El esbozo de la problematización de la historia por Lyotard aparece en numerosos lugares en toda su obra (Kerwin Klein ha reunido muchos de ellos),[18] pero la esencia de su posición y sus implicaciones para la "historia" pueden resumirse como sigue.

Para Lyotard (y yo estoy totalmente de acuerdo con él) lo "sublime posmoderno" problematiza no sólo el *contenido* de la historia sino también su *forma.* El contenido de la historia es algo a lo que estamos acostumbrados, de modo que podemos aceptar con facilidad numerosas interpretaciones tanto del pasado historicizado *per se* como de aspectos suyos, por ejemplo, muchas interpretaciones de la Revolución francesa. Lo que el posmodernismo señala y hace notar es que, por muy bien formulada que pueda estar la *forma* de la historia como idea, no podemos mostrar ningún ejemplo definitivo de ella. Así, los historiadores modernistas, con mayúscula y con minúscula, tienen el consolador (placentero) pensamiento (placentero en cuanto que limita la extensión de lo sublime) de que el hecho, a veces inquietante, de que haya innumerables interpretaciones en relación con el *contenido* de sus discursos resulta por lo menos soportable porque todos esos discursos pueden ser reconocidos como dentro de la *forma* de la historia (es decir, "por lo menos todos son históricos"). Pero la problematización de la forma elimina ese "placer" tranquilizador. Porque ahora es imposible decir qué es realmente la historia, dada la grieta "sublime" entre la idealidad de la historia y cualquier manifestación empírica. Ahora bien, no es en absoluto obvio (y nunca puede ser "obvio") qué es la *forma* de la historia, ni si lo que los historiadores propiamente dichos hacen cuando "la" hacen es realmente "eso", ni que si otras personas quieren hacer bajo el nombre de historia algo diferente que nunca se ha hecho antes ("inventando reglas en ausencia de reglas") y llamarlo historia no puedan hacerlo legítimamente. Para continuar este pensamiento vinculándolo al *futuro anterior* verbal de Lyotard, esto significa que si ahora —en este momento posmoderno— no tenemos ni *contenido* ni *forma* definitivos para la historia (si ahora vemos que la historia es radicalmente inestable "de arriba abajo", condición en la que en realidad siempre ha estado y siempre estará pero que nosotros ahora podemos ver), entonces somos libres, como posmodernistas, para inventar reglas nuevas cuando hagan falta, o para olvidar por completo el discurso de la historia. En este sentido, el argumento de Lyotard es congruente con la noción de indecidibilidad de la

decisión de Derrida, la *aporía,* recordemos, en la medida en que cualquier juicio que se haga es un juicio *hecho* y no la mera aplicación de una regla previa, entonces ese juicio siempre está "por venir"; siempre es una decisión, una regla nueva, concebida en ausencia de reglas. Así, la pregunta de "¿qué es historia?" surge en el discurso posmoderno en formas en que no lo hace para los historiadores modernistas, en cuanto que una respuesta a la pregunta exige una decisión para la cual no es posible recurrir "automáticamente" a una respuesta definitiva actualmente existente y para la cual cualquier respuesta nueva que se dé resultará "no haber sido suficientemente buena". En consecuencia, el juicio ahora —en este nivel de conciencia— tiene que ser hecho y re-hecho (marcado y re-marcado) interminablemente —si se toma la decisión de "molestarse" en realizarlo—. Así, aun cuando la pregunta "¿qué es la historia?" puede permanecer en la agenda por bastante tiempo todavía, lo que ahora ha *terminado* es por lo menos la idea de que cualquier respuesta dada —y ciertamente cualquier respuesta ofrecida por las historias modernistas con mayúscula y con minúscula— pueda volver a ser suficiente. Porque ahora vemos *tanto la forma como el contenido* como categorías vacías, designadores no rígidos que tienen todas las características promiscuas de una temporalidad extraviada (la contingencia, la impermanencia, la calidad de efímeros, la diferencia, etc.), lo que los vacía de *todo* contenido intrínseco, abriendo la categoría de la historia a fuerzas nuevas más allá de los cercamientos previos. De ahora en adelante la historia puede realmente ser (llegar a ser) lo que nosotros queramos que sea (llegue a ser), o nada en absoluto.

Es, pues, la argumentación de Lyotard lo que en gran parte hay detrás de mi propia posición de que la historia hoy *1)* está a disposición de quien quiera apropiársela, y de que un modo deseable de apropiársela es mediante estilos más reflexivos y más inventivos siempre con el prefijo "post", que así se coloca abiertamente en formas emancipatorias, o bien *2)* es algo que podemos olvidar. Lyotard no aboga por esta segunda solución, pero no hay razón para que su actitud de "incredulidad ante las metanarrativas" no pueda extenderse a "incredulidad ante las minúsculas" y después ante la historia *per se,* planteando así la cuestión de para qué necesitamos discursos ante los cuales sólo podemos experimentar incredulidad.

Pero, comoquiera que sea, el pensamiento de Lyotard acerca de por qué nuestra actitud hacia las metanarrativas debería ser de incredulidad, se apoya en argumentos adicionales a los que utiliza para "atestiguar lo impresentable", esbozados en parte en párrafos anteriores. Porque en su deseo de "hacer la guerra a la totalidad" (que incluye en particular las metanarrativas históricas totalizantes) también "activa el *différend*" en formas en extremo interesantes y pertinentes. Por tanto, para examinar lo que quiere decir con esa frase —y algunas de sus implicaciones relevantes— desarrollaré ahora su posición.

Los argumentos de Lyotard acerca de la existencia del *différend* (un conflicto, una diferencia insoluble, entre por lo menos dos partes, que no puede resolverse por falta de una regla de juicio igualmente aplicable y aceptable para ambas) son abiertamente políticos.[19] Le gusta la indestructibilidad del *différend* porque significa que los desacuerdos insolubles, que él considera derivados de la "naturaleza" del lenguaje, lógicamente siempre existirán, impidiendo así —al menos por lógica— los cercamientos totales (totalitarios). Por lo que hace a Lyotard, no existe nada como un lenguaje total ("el lenguaje en general"). Si existiera entonces en principio ese lenguaje general, podría proporcionar una base para el conocimiento total (para unir la idea y el ejemplo, lo concebible y lo presentable, lo mismo y lo otro), en cuyo infeliz caso las nociones de subversión/crítica —que siempre tienen lugar en la *différance aporética* entre "el todo y la parte"— terminarían. Pero afortunadamente eso no ocurrirá (lógicamente), por razones que Lyotard expresa mediante los argumentos en que establece la "base" lingüística del *différend*. ¿Cuáles son algunos de esos argumentos?

El punto de partida de Lyotard es su opinión de que el lenguaje se encuentra en estado de cambio permanente porque está formado por lo que él llama regímenes de frase: "una frase… incluso la más ordinaria" está constituida "de acuerdo con una serie de reglas" (su *régimen*)".[20] Esos regímenes de frase son de diferentes tipos (frases que describen o preguntan u ordenan o piden, etc.) y, como tales, no se conectan lógicamente; no se implican uno al otro ("frases de regímenes heterogéneos no pueden ser traducidas de uno a otro").[21] En consecuencia, esos inconmensurables regímenes de frase garantizan, mediante su heterogeneidad, que cualquier intento de homogeneización o de traducción fracase en términos lógicos. Esto no quiere decir que las frases de regímenes diferentes estén todo el tiempo desconectadas unas de otras. De hecho, las conexiones se dan de acuerdo con "un fin fijado por un género de discurso". Por ejemplo, "el diálogo vincula una ostentación (mostrar) o una definición (describir) a una pregunta; lo que se pone en juego es que las dos partes lleguen a un acuerdo sobre el sentido de un referente".[22] Pero la cuestión es que tales vinculaciones no son naturales ni obligadas, sino más bien contingentes y, por último, arbitrarias: nada se conecta necesariamente.

No sólo eso. Tal pragmática contingente significa que cualquier vínculo específico que haya ocurrido puede no volver a tener lugar *nunca.* La reaparición de cualquier primera frase no puede garantizar nunca que también reaparecerá la anterior segunda frase, de modo que el futuro está radicalmente abierto: no es ni remotamente necesario y aun menos remotamente inevitable: ¿quién sabe qué vendrá a continuación? Además —y extendiéndose sobre la naturaleza no obligatoria de los vínculos entre frases, y pasando al terreno de los géneros de discurso (géneros de discurso formados por vínculos de frase permitidos/necesitados en diversas formas)—, esos géneros de discurso son también de

un tipo tal que ellos mismos no necesariamente se conectan. Pues no hay obligatoriedad posible entre, por ejemplo, géneros descriptivos y géneros evaluativos (de modo que uno puede describir cuáles son, digamos, los hechos de la situación, pero de ello no se sigue el modo en que tales hechos *deberían ser* —o *deben ser*— evaluados). Y tampoco hay ninguna conexión entre las categorías (facultades) distintivas de la razón tal como las bosquejó Kant. Es decir, no existe necesariamente conexión entre las facultades analítica, cognitiva, práctica y especulativa, lo que de nuevo subvierte la idea de que exista algún pasaje necesario entre hechos y valores (entre lo cognitivo y lo especulativo). Y ésa es la situación que, como ya se ha señalado, desea Lyotard. Es exactamente esa no obligatoriedad entre las facultades de la razón lo que impide —en el nivel de los *contenidos* de los géneros de discurso— el conocimiento/integración total de la diferencia, contribuyendo así a garantizar al menos la libertad lingüística —y podemos esperar que la libertad política también—:

> Dada *1)* la imposibilidad de evitar los conflictos (la imposibilidad de la indiferencia) y *2)* la ausencia de un género de discurso universal que los regule (o, si se prefiere, la inevitable parcialidad del juez)… [entonces la tarea es] mostrar que la vinculación de una frase con otra es problemática y que ello es un problema de política.[23]

Entonces, la política trata de "la multiplicidad de los géneros, la diversidad de los fines y, *par excellence,* la cuestión de la vinculación".[24] Una vez más, esto se parece al concepto de la política de Derrida, pues debido a la relación entre el gesto cuasitrascendental y lo empírico (la Idea y el ejemplo de ella) se abre un espacio perpetuo que podría ser llamado, con razón, político en la medida en que hace necesarios los juicios al desautorizar toda captación cognitiva plena o posible programa o conjunto de reglas para tomar la decisión de antemano. Así, tanto para Derrida como para Lyotard, el cercamiento político total es una imposibilidad lingüística y lógica, una condición irreductible. Porque siempre está el exceso, garantizado más allá de cualquier cercamiento, un lugar "imaginario" en el que es posible renovar las reservas intelectuales dirigiéndose a desafiar todas y cualesquiera afirmaciones de totalidad plena. Como expresa Lyotard:

> lo que distingue diversos tipos de política es el género de discurso… por el cual los *différends* son formulados como litigios y encuentran su "regulación". Cualquiera que sea ese género, por el solo hecho de que excluye otros géneros ya sea a través de la interdicción (esclavos y mujeres), a través de la neutralización autonímica, a través de la redención narrativa, etc., deja un residuo de *différends* que no están regulados ni pueden ser regulados dentro de un idioma, residuo del que siempre puede volver la guerra civil del "lenguaje" y, de hecho, vuelve.[25]

En consecuencia, para Lyotard (y éste es por supuesto un juicio de valor no obligatorio, que él ha hecho) la responsabilidad de cada uno frente a cualquier pensamiento

totalizante consiste en “detectar *différends* y encontrar la (imposible) manera mediante la cual expresarlos. Eso es lo que hace un filósofo”.[26] Desde esa posición, para él la idea de justicia consiste en mantener lo político abierto, en mantener el *différend* (la *aporía,* lo inconmensurable) en marcha. Contra lo cual se podría preguntar: ¿significa eso que debe concederse voz a *cualquier* género político de discurso, sin detenerse a oír lo que dice? Es una pregunta a la que Lyotard responde en *The Différend* y extensamente en su libro *Just Gaming*.[27] ¿Significa eso —invirtiendo la forma en que se presenta normalmente este *différend*— que un género fascista no debe ser silenciado por uno socialdemócrata porque ese género contribuiría a impedir el intento de la socialdemocracia de volverse totalitaria? La respuesta de Lyotard parece tan clara y tan arbitraria como la respuesta de Derrida al mismo problema (como vimos páginas atrás, el problema de si, en caso de que el *différend* sea “natural”, debe permitirse cualquier discurso que pueda chocar con otro, cualquiera que sea su sustancia). He aquí la respuesta de Lyotard:

> ¿Qué hacemos con una tesis como “es injusto, yo me rebelo”? ¿Cómo dice uno eso, si uno no sabe qué es lo justo y qué es lo injusto? [Bueno]… la injusticia absoluta se produciría si la pragmática de la obligación, es decir, la posibilidad de seguir jugando el juego del justo, fuera excluida. Eso es lo que es injusto… lo que prohíbe que la cuestión de lo justo y lo injusto se plantee y siga planteada. Y así, obviamente, todo terror, aniquilación, masacre, etc., o la amenaza de ello, son, por definición, injustos… [así como] cualquier decisión que elimine… la posibilidad de jugar.[28]

Por tanto, los géneros de discurso se permiten a condición de que —y sólo a condición de que— el objetivo de tales géneros —si llegan a ser hegemónicos— sea no cerrar los géneros de oposición, siempre que esos géneros de oposición a su vez estén comprometidos a mantener en marcha el juego del *différend*. Así, Lyotard librará su “guerra contra la totalidad”, incluidas las guerras contra las explicaciones históricas totales (metanarrativas), que a su vez amenazan con subyugar y anular todo lo que sea diferente de ellas o que, como en el caso de las minúsculas, desee celosamente apropiarse para sí la posición de “apropiado”. Para él, esos dos cercamientos son igualmente injustos.

Luego de aplicar directamente esos argumentos a la historia *per se* en esta coyuntura, quizá la mejor manera de comprender cómo la aplicación del *différend* a la historia problematiza radicalmente cualquier afirmación con pretensión de certeza sea ver trabajar a Lyotard la distinción kantiana entre las diferentes categorías de la razón, la más importante de las cuales es el *différend,* entre los tipos cognitivo y especulativo.

Para Lyotard, Kant estaba en lo cierto al ver que hay un golfo infranqueable entre los varios regímenes de frase (facultades), que viven bajo el nombre de razón cognitiva y razón especulativa; que los regímenes de frase de una facultad no pueden ser reducidos a otra ni obligarse lógicamente unos a otros. Por tanto, Lyotard sostiene que los regímenes de frase, que constituyen la facultad de la razón cognitiva (frases acerca de hechos, acontecimientos específicos, etc.), no pueden ser utilizados como base para afirmaciones

procedentes de la facultad por completo separada de la razón especulativa (frases acerca de valores, significados, significación, etc.), de manera que de "los hechos" puedan deducirse especulaciones; así, por ejemplo, la dirección deseada o un significado o un propósito para la historia. Esto quiere decir (como afirma Christopher Norris en su estudio perceptivo pero crítico severo de Lyotard, en su libro *What's Wrong With Postmodernism?*) que

> es impensable consultar acontecimientos pasados o presentes como para hallar bases —bases probatorias— para la continuada creencia en el progreso, la democracia y otros intereses iluminados o emancipatorios por el estilo… Imaginar otra cosa —como examinar la historia buscando *evidencia* de progreso en tal o cual aspecto determinado— es confundir los dos "regímenes de frase" de la razón cognitiva y especulativa… De lo cual se desprende [también] que tratar episodios… [como] la Revolución francesa… como etapas determinadas en un progreso histórico-mundial hacia el significado, la razón o la verdad es el peor de todos los errores, un legado de las viejas lecturas equivocadas (hegelianas-marxistas) de Kant, que ignoraban la diferencia entre las *Ideas de Razón* por un lado y los *hechos históricos contingentes* por otro, y que, por tanto, ponían sus esperanzas en varias formas de engañosas teorías metanarrativas (o "totalizantes").[29]

Así, este simple error de categorías —el de imponer alguna metanarrativa especulativa sobre los acontecimientos al fin sublimes del pasado y sobre el pasado *per se*— hace que tales imposiciones parezcan increíbles y que una actitud positiva hacia ellas provoque hoy la incredulidad general: ¿puede alguien creer todavía en eso hoy? Por consiguiente, suponer que de alguna manera podemos equiparar asuntos de conocimiento cognitivo, empírico, con nociones reguladoras y normativas, significa también (como continúa diciendo Norris) que la idea de que, de alguna forma, podemos "aprender de la historia" no es sino otro ejemplo de un error de categoría o,

> como afirma Lyotard, una lección negativa sobre la contingencia de todos esos acontecimientos. Si hay una cosa que deberíamos haber aprendido a estas alturas… es que… ese pensamiento ignora la diferencia crucial entre… juicios de carácter ético, político o social-valorativo, y los que afirman tener una base en realidades históricas pasadas o presentes [actualidades]… Por tanto, nunca puede ser el caso de justificar las propias esperanzas, convicciones o creencias políticas apelando al testimonio de acontecimientos históricos como pruebas demostrativas. Eso constituiría un error de juicio similar al que, engañado, busca un objeto (o presentación fenoménica) conmensurable al sentimiento de lo sublime.[30]

En su ensayo "Missive on Universal History" Lyotard no tiene mayor dificultad para sostener que, en consecuencia, es imposible seguir imaginando que podemos "continuar organizando la masa de los acontecimientos provenientes del mundo humano y no humano refiriéndolos a la Idea de una historia universal de la humanidad",[31] como ocurría en la modernidad. La modernidad así entendida es "no una época sino un estilo… de pensamiento, habla y sensibilidad", estilo que en esta ocasión él sigue mediante la narración en primera persona escogida por Descartes a través de aspectos de

la *Aufklärung* del siglo XVIII hasta el pensamiento de los siglos XIX y XX, como gobernado por una Idea (en el sentido de Kant), la Idea de la emancipación:

> Por supuesto, se enmarca de diferentes maneras, dependiendo de lo que llamamos las filosofías de la historia, las grandes narrativas que intentan organizar esa masa de acontecimientos: la narrativa cristiana de la redención del pecado original por medio del amor; la narrativa *Aufklärer* de la emancipación de la ignorancia y la servidumbre por el conocimiento y el igualitarismo; la narrativa especulativa de la realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto; la narrativa marxista de la emancipación de la explotación y la alienación por la socialización del trabajo; y la narrativa capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial. Entre esas narrativas hay bases para el litigio e incluso para el *différend.* Pero en todas ellas, los datos surgidos de los acontecimientos son situados en el curso de la historia cuyo fin, aun cuando quede fuera del alcance, es llamado la libertad universal, la realización de toda la humanidad.[32]

Esos fracasos de la emancipación en nombre de la Humanidad (con mayúscula) son lo que ha sido desechado en el siglo XX. A partir de las décadas de los treinta y los cuarenta, los cimientos de todas las metanarrativas han sido conmovidos, sus principios deslegitimados. Lyotard ofrece una larga lista de signos que indican su incumplimiento:

> *Todo lo real es racional, todo lo racional es real:* "Auschwitz" refuta la doctrina especulativa… *Todo proletario es comunista, todo comunista es proletario:* "Berlín 1953", "Budapest 1956", "Checoslovaquia 1968", "Polonia 1980"… refutan la doctrina del materialismo histórico: los trabajadores se levantan contra el Partido. *Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, y viceversa:* "mayo de 1968" refuta la doctrina del liberalismo parlamentario… *Todo lo que impulsa el libre flujo de la oferta y la demanda es bueno para la prosperidad general, y viceversa:* las "crisis de 1974-1979" refutan la modificación poskeynesiana de esa doctrina.[33]

Contra esos "fracasos", Lyotard exalta las *petites narratives*. Lo posmoderno se caracteriza por un tipo diferente de pensamiento; por un número cada vez mayor de juegos inconmensurables, irreductibles y performativos (parologías), cada uno con sus propios jugadores, reglas y fines, que bajo sus diferentes nombres mantienen con vida la diferencia y la alteridad radical. Como comenta Kerwin Klein, en contraste con pequeñas historias que recibían y daban nombres por su cuenta, la

> gran historia de la historia tiene como objetivo la extinción de los nombres (particularismo). Al final de la gran narración habrá simplemente humanidad. De ahí lo posmoderno como política: denunciar las metanarrativas y aplaudir la proliferación de narrativas locales es resistir a la historia universal totalitaria y a la represión política.[34]

Por consiguiente, señala Klein, en su celebrado intercambio con Richard Rorty, hasta el muy tranquilo cosmopolitismo liberal de Rorty resulta demasiado totalizante para Lyotard. Rorty sostenía que podemos vivir sin la fantasía de cualquier base trascendental o final para nuestras creencias en vista de que "el consenso social, la persuasión y el cinismo pragmático no sólo son todo lo que tenemos y todo lo que podemos alcanzar

alguna vez, sino que son todo lo que necesitamos" (argumentación que corre paralela a mi propia posición de que ya no necesitamos la historia [ni la ética], pues los imaginarios posmodernos son capaces de darnos "todo lo que pudiéramos llegar a necesitar"). Sugiere que no hacemos más que seguir girando "primero bajo narrativas" sobre lugares y grupos particulares "que nos ayudan a *imaginar* un futuro más cosmopolita en el que podemos concebir que todo el mundo disfrute de los beneficios de la democracia social". Pero según Lyotard, comenta Klein, la visión de Rorty es omniabarcante: "No hay cosmopolitismo sin dominio", advierte.[35]

En su inteligente texto *Postmodern Literary Theory,* Niall Lucy afirma más o menos lo mismo al decir que, en resumen, el mensaje de Lyotard es que "pequeño" es mejor que "grande".[36] En el caso de Lyotard puede decirse que cuanto más pequeño mejor, ya que las narrativas más pequeñas y los géneros menos imperiales son aquellos cuyas reglas y procedimientos son menos determinados y determinantes. David Carroll concuerda: "La narrativa pequeña es, en este sentido, una especie de 'grado cero' de discurso diferenciador: la forma que el discurso adopta para expresar diversidad y conflictos sin resolver, y así resistir a la homogeneización".[37]

Por supuesto, siempre se puede decir, como lo hace Lucy, que gracias a lo que Lyotard dice de que los géneros de discurso están en una disputa interminable, para él hay algo que no es disputable: su propio argumento de que "todo está en disputa". Y a continuación, Lucy sostiene que si ése es el caso, entonces resulta difícil ver en qué difiere esa afirmación —"todo está en disputa"— frente a una metanarrativa como "género de discurso que goza de una autoridad universal para decidir…[38] Sin embargo, dudo que sea posible atrapar a Lyotard en esa tan manoseada "contradicción performativa". Porque para Lyotard el *différend* es el caso, del mismo modo que Derrida considera que la deconstrucción es irreductible y Baudrillard considera la ininteligibilidad del mundo, como hipótesis de trabajo y no con la pretensión de certeza que sugieren las metanarraciones, sino como ficciones útiles que, mientras puedan ser refutadas, constituyen la mejor manera de pensar acerca de estos temas. Se trata de la vieja posición pirronista que la actitud sofística-pragmática de Lyotard admite como manejable: el pirronista sigue lo que parece ser el caso sin comprometerse con la opinión de que "lo que parece ser el caso es el caso".

Me parece que tal cosa capta la posición antitotalizante, antimetanarrativa y relativista de Lyotard y permite afirmar brevemente que es la inconmensurabilidad de esas frases, géneros y discursos, atestiguada por el *différend*, lo que le permite afirmar el relativismo moral, y hacerlo además sin ser afectado por las críticas usuales del relativismo al que acusan de ser una posición que se contradice o se refuta a sí misma. Esto equivale a decir —y creo que es importante recordarlo— que el *différend* de Lyotard le permite sostener dos posiciones opuestas sobre la misma cosa al mismo tiempo en una forma que

no es contradictoria (por ejemplo, para decirlo en términos de la lógica, que en lugar de aceptar que "p" no puede ser a la vez "p" y "no p", el *différend* nos permite hacer exactamente eso), y que el argumento de la autorrefutación también falla. Es decir, si uno afirma que es verdad que "todo es relativo", esa afirmación se refuta a sí misma en virtud de que si todas las verdades son relativamente ciertas no puede ser absolutamente cierto que "toda verdad es relativa"; simplemente no se entiende qué quieren decir los relativistas.

Y sin embargo, ya que semejantes objeciones al relativismo son populares —y como aquí estoy defendiendo una moral relativista—, quiero prestar atención brevemente a esos argumentos en el contexto del *différend* de Lyotard. Permítaseme comenzar por refutar el argumento de la lógica formal de que "p" no puede ser a la vez "p" y "no p" y después, para concluir, examinar la situación de la supuesta contradicción "autorrefutadora".

Respecto de este argumento, tomemos el ejemplo de una persona que es evaluada en forma diferente por dos (o más) personas. Llamémosle a esa persona *X*. Y digamos que, de acuerdo con el primer evaluador, *A, X* tiene todas las características de la "depravación" y debe ser tratado en consecuencia. Y ahora digamos que, de acuerdo con un segundo evaluador, *B, X* tiene todas las características de la santidad y debe ser tratado en consecuencia. Ahora parece que *X* es depravado y no depravado al mismo tiempo. Ahora bien, la forma usual de resolver esta aparente contradicción es averiguar si en realidad *X* es depravado o no. ¿Pero cómo puede hacerse eso? Porque lo que tenemos aquí es un ejemplo de *différend:* es decir, dos posiciones inconmensurables respecto del mismo objeto "aceptado" (es decir, no hay disputa acerca del la existencia de *X* ni de las características de *X,* sino sobre cómo evaluar a *X).* Por tanto, la única manera posible de resolver esta situacion sería poder mostrar tanto a *A* como a *B* lo que *X* es en realidad, "en y por sí mismo". Pero como esa esencia es inaccesible (de manera que cualquier cosa que afirme ser una esencia sólo podría ser una tercera evaluación) este enfoque no puede funcionar. En consecuencia, la única conclusión a la que podemos llegar parece ser que, en ausencia de cualquier resolución para este *différend*, *X* es efectivamente depravado y no depravado al mismo tiempo. Así, la contradicción no es tanto una contradicción como una paradoja relativista. Porque una contradicción existiría solamente si en realidad pudiéramos saber definitivamente, "más allá de cualquier disputa", quién es la persona en cuestión, y *no* admitir eso nos comprometería a contradecir lo que sabemos que es el caso. Pero como no existe ese conocimiento, no hay nada que contradecir. Lo que tenemos aquí son simplemente dos evaluaciones no obligatorias mutuamente relacionadas con las capacidades de *A* y *B,* que difieren y que no es posible resolver. Aquí el relativismo triunfa contra el cercamiento; aquí el *différend* ayuda a Lyotard a ganar su guerra contra la totalidad.

Para contribuir a la argumentación de que esa posición relativista no sólo no es contradictoria, sino que tampoco se refuta a sí misma, utilizaremos algunos comentarios de Stanley Fish.

En *Doing What Comes Naturally,*[39] Fish examina por qué el relativismo antifundamentalista no se refuta a sí mismo. La razón, para Fish, no es que los relativistas piensen que no hay fundamentos. Piensan que es obvio que los hay. Pero esos fundamentos no son "reales". Más bien son ficciones útiles que sólo en forma pragmática nos permiten colocar el mundo bajo una descripción que a continuación opera *como si* fuera real. De acuerdo con esto, los relativistas antifundacionalistas son antifundacionalistas, están en contra de los fundacionalistas, que consideran que esos "efectos de realidad" son "realmente reales". Pero el que no haga eso no tiene problema de autorrefutación. Puesto que los antifundacionalistas se contentan con ver todos los fundamentos tan sólo como ficciones útiles, entonces se contentan también con extender esa "situación vulnerable" a sus propias posiciones; es decir, no están diciendo que su propio relativismo "fundacional" (ficción útil) sea "realmente verdadero", sino sólo que es una forma útil de mirar las cosas hasta que aparezca una argumentación mejor. Como expresa Fish:

> Por supuesto, esa vulnerabilidad se extiende también a la propia tesis antifundacionalista, y por ello su afirmación no implica una contradicción, como ocurriría si lo que se afirma fuese la imposibilidad de la afirmación fundamental; pero como lo que se afirma es que las afirmaciones —sobre fundamentos o sobre cualquier otra cosa— tienen que abrirse camino contra objeciones y ejemplos en contrario, el antifundacionalismo puede incluirse, sin contradicción, bajo su propia afirmación y esperar las objeciones que puedan hacérsele; y en tanto esas objeciones sean enfrentadas e invertidas con buenos resultados por los que predican el antifundacionalismo… puede afirmarse al antifundacionalismo como absolutamente verdadero, pues (al menos por el momento) no hay ningún argumento que domine el campo en contra suya.[40]

Aquí el antifundacionalismo/relativismo, el *différend* de Lyotard, gana la guerra contra la totalidad.

CONSIDERACIONES FINALES

En términos generales, he sostenido que las premisas que subyacen a la posición relativista y antifundacionalista de Derrida, Baudrillard y Lyotard son las de la performatividad de lo social y lo finito. Los tres "saben" que no hay "fundamentos reales" pero, sobre esa base, "deconstruyen" los modos en que, en formaciones sociales como la nuestra, hemos tendido a olvidar eso. Las formas en que el mundo ha sido (y sigue siendo) dispuesto para su descripción (técnicas) nos han tentado a considerar erróneamente tales heurísticas pragmáticas como "la realidad". La crítica a esa ceguera

se ha hecho con objeto de mantener con vida a la ficción y al futuro; de pensar los imaginarios de democracia y emancipación por venir; de mantener en el marco el exceso y la alteridad. Para los tres, aun cuando estoy utilizando un vocabulario derrideano, esa necesidad de pensar más allá de cualquier cercamiento concebible es articulada como *lógica,* como una serie de argumentos lógicos según las líneas de "la posibilidad de la imposibilidad de la idealidad de los términos Justicia, Tiempo o Historia": un gesto cuasitrascendental. De esta manera, el concepto clave de *différance* es aquí esencialmente una afirmación, no de "irracionalismo posmoderno" ni ninguna otra de las acusaciones comunes, sino lógica; la lógica de la posibilidad del signo, al mismo tiempo que de la imposibilidad de su pureza (la posibilidad de su repetición constitutiva). Con Baudrillard esto tiene lugar para la crítica de las economías de lo político, lo social y lo ético en nombre de la alteridad radical. Baudrillard está interesado en la forma como el futuro es preparado para que no resulte "disruptivo"; la forma en que es anulado, preordenado, hecho manejable, y en que es posible subvertir eso. El pensamiento antitotalizante de Lyotard es, de nuevo, una demostración lógica de la interminabilidad de los juegos de lenguaje, de regímenes de frase que son irreductiblemente inconmensurables, mientras que la *aporía* de Derrida hace irreductible la *différance*. Aquí el futuro se abre. Aquí el pasado no figura mucho.

De esta manera, para relacionar tales observaciones finales de modo más específico con la historia debería ahora ser fácil observar la aplicación de las ideas de Derrida, Baudrillard y Lyotard. De nuevo, la lógica general de la *différance* lo dice prácticamente todo.

Para plantearlo de otro modo: *différance* es la tensión entre lo cuasitrascendental idealizado y la necesidad de inscripciones en el mundo empírico/fenoménico. Cada signo quiere decir lo que efectivamente significa, referir en forma transparente y total a su referente. Ésa es la motivación del signo. Ése es el gesto idealizado de lo cuasitrascendental. Sin embargo, para que el signo funcione como signo debe ser irreductible a un único contexto; debe ser repetible en cualquier contexto (reiterabilidad). De otro modo, simplemente no sería un signo. Pero esa necesidad de inscripción, de reiterabilidad, es también la imposibilidad misma de la pureza del gesto trascendental. Sin embargo, el "mito" de la realización de la presencia total (la Verdad) subsiste como motivador del signo de la Ley, la Justicia, etc., y por tanto es el lugar de la tensión *aporética:* la condición de posibilidad imposible pero necesaria. Aquí la violencia original del signo (la posibilidad de reiterabilidad, etc.) nos permite pensar el gesto trascendental, pero ese gesto no puede reducirse a ese signo en cualquier manifestación dada. En este contexto, la *historia* como gesto trascendental sólo puede pensarse en el nivel de la reiterabilidad del signo (historias *particulares*), pero también es irreductible a él porque siempre habrá un exceso infinito, una grieta y un juego interminables entre la idealidad de

la historia *per se* (el género) y cualquier historia específica (la especie). En ese sentido, el discurso histórico es *différance*, gesto idealizado e iterativo —es decir, sujeto a reinscripciones diferentes— *eternamente*. Así, el gesto idealizado está siempre "por venir", nunca puede reducirse a una articulación iterativa: nunca puede haber una "historia definitiva"; es decir, la presencia total. Entonces la idea de la historia como una idea trascendental realizable —la idea de la *reconstrucción* del pasado— no es sino otro "mito" imposible, un mito que motiva la obra histórica pero que nunca puede reducirse a ella. Esa tensión aporética de la estructura cuasitrascendental entre pura intención, presencia y lo iterativo es el sitio/situación de toda deconstrucción, y es en cuanto tal indeconstruible.

Pero esa lógica es, por supuesto, una lógica formal. Será aplicable al discurso histórico —igual que a otros discursos— mientras existan. Sin embargo, eso no significa que deban existir para siempre, que la historia no pueda desaparecer de la conversación, ni tampoco que su lógica formal determine la sustancia que le da contenido. Esto podría significar al menos tres cosas.

Primero, hasta donde pensamos en la historia, una historia definitiva será siempre inalcanzable; eso lo garantiza la lógica de la deconstrucción. Segundo, cualquier discurso que adopte como tema el pasado y lo historicice es en efecto "una" forma de historia. Como dice Hayden White,

> toma como su objeto de estudio cualquier aspecto del "pasado", distingue entre ese objeto y sus varios contextos, periodiza los procesos de cambio que gobiernan las relaciones entre ellos, plantea fuerzas causales específicas (aunque problemáticas) como gobernantes de esos procesos, y representa la parte de la historia así delimitada para su estudio como una compleja estructura de relaciones que está integrada en cualquier momento y a la vez está desarrollándose y cambiando mediante cualquier secuencia de esos momentos.[41]

Se trata de una "forma" de historia independiente de las teorías y los métodos específicos que produjeron su contenido *sustantivo* a partir de cualesquiera huellas del pasado. Esto significa que las historias posmodernas, si las deseáramos, son tan legítimas como cualquier otra fabricación de "forma y contenido" (e igualmente marcadas por la *différance).* Y tercero —para repetir de alguna manera el tema de la posibilidad de que cualquier discurso desaparezca de la conversación—, esa posibilidad significa que no es posible excluir los imaginarios posmodernos con "respaldo histórico"; más bien es posible que debamos empezar a incluirlos.

Este fracaso garantizado (nunca habrá una historia definitiva, ni en términos de forma ni de contenido), así como las posibilidades que potencialmente abre, son evaluados en formas ligeramente diferentes por Derrida, Baudrillard y Lyotard. Sin embargo, puede decirse que, lejos de ser una razón para la indiferencia y la melancolía, el hecho de que la historia sea problemática "de arriba abajo" es motivo de celebración: señala al menos el fin de los cercamientos metanarrativos y el de cualquier variante con minúscula que

privilegie su expresión local como la historia “apropiada”. Y lo mismo vale para la ética; su defunción coincide con el ascenso del “conocimiento” de la indecidibilidad de la decisión (moral). En consecuencia, a la luz de estas teorizaciones, podríamos ver con nostalgia o con ansiedad los beneficios del escepticismo y el relativismo para la libertad, y esperar un futuro en el que puedan realizarse mejor, ya liberados de la carga de la historia al estilo modernista.

El concepto de “historia definitiva”, por tanto, está superado. Puede sostenerse que hemos llegado al fin de la historia. Y especialmente al fin de las minúsculas. Por consiguiente, ahora me vuelvo hacia las historias con minúscula y comienzo por examinar una defensa de ellas como historia “apropiada” o “propiamente dicha”, por Richard Evans, una visión que hoy es arcaica. Y para hacerlo —para penetrar en el mundo intelectual de Evans— necesito abandonar por un momento el registro que he estado empleando (y que continuaré usando con White y colaboradores) para dialogar con él.

SEGUNDA PARTE

SOBRE EL FIN DE LA HISTORIA "PROPIAMENTE DICHA"

En su ensayo "Michel de Certeau and the History of Consumerism", incluido en el libro *Cultural History and Postmodernity*, Mark Poster señala la influencia seminal del texto de Roland Barthes *The Discourse of History*, de 1968. En éste, Barthes decodificaba las operaciones discursivas mediante las cuales los historiadores producen los "efectos de realidad" de sus obras, mostrando la manera en que el pasado es representado en los textos de historia como resultado de ciertas combinaciones de significantes y referentes, operación que fascinó a De Certeau, teórico de la historia.[1] Porque, ¿cómo es posible —indaga asombrado el De Certeau de Poster— que una práctica discursiva y una estructura institucional constituyan un tipo específico de escritura que hace invisibles esas mismas condiciones de producción? ¿Cómo es posible

> que una forma narrativa afirme producir no una ficción sino un (pasado) real?… ¿Qué tipo peculiar de ambigüedad sostenida y permanente practican los historiadores, por la cual se da por sentado un pasado "real", se representa en textos otro pasado "real", y se borra de su producción un presente "real"?[2]

Son preguntas sin duda muy pertinentes y la respuesta de De Certeau da en el blanco:

> La operación en cuestión es bastante complicada… [Porque] lo "real" representado en la historiografía no corresponde a lo "real" [presente] que determina su producción. Una *mise en scène* de una actualidad (pasada), es decir, el propio discurso historiográfico, oculta el aparato social y técnico de la institución profesional que lo produce… El discurso se atribuye credibilidad en nombre de la realidad que supuestamente representa, pero esa apariencia autorizada de lo "real" sirve precisamente para camuflar la práctica que en realidad lo determina. Así, la representación disfraza la praxis que la organiza.[3]

En su libro *In Defence of History,*[4] Richard Evans no refuta sistemáticamente y ni siquiera contempla las implicaciones de argumentaciones como ésta para esos modos de "producción histórica que disfraza la praxis que la organiza". La existencia de esas prácticas es lo que Barthes, De Certeau y Poster exponen de manera tan certera. El discurso "profesional", cuya plausibilidad depende de ella, ha sido minado por críticas posmodernas como las de White y Ankersmit. A pesar del texto de la solapa que lo saluda como una "defensa brillante y convincentemente efectiva" de la historia contra el

"ataque de la teoría posmodernista", que ha puesto en crisis a toda la profesión ("burlándose de sus supuestos y rechazando sus métodos como superados"), el libro de Evans es en realidad bastante pobre. Ahora hay "defensas" mucho más informadas y con argumentos más poderosos de la historia profesional en el nivel de la praxis que la de Evans (estoy pensando en libros recientes como los de Roger Chartier, Gabrielle Spiegel, David Roberts, Michael Roth).[5] Sin embargo, me he quedado con Evans porque probablemente él cristaliza y articula en un nivel de expresión popular (y en ese "registro accesible" y ese estilo simple y directo que tanto aman los historiadores "propiamente dichos") los problemas —y las soluciones a esos problemas— que la mayoría de los historiadores típicos en la actualidad reconocerían, con los que estarían de acuerdo y que formularían de manera similar para plantearlos a sus estudiantes. En ese sentido el nivel en que opera Evans, las cosas que cree que están diciendo los posmodernistas, los argumentos defensivos que considera adecuados y los ataques que considera que serán eficaces contra ellos, pueden ser considerados como absolutamente típicos. Por tanto, el mismo carácter tan ordinario de Evans y las premisas que da por sentadas pueden ser utilizados aquí para "representar" al historiador "propiamente dicho" en formas en que no podría hacerse con otros defensores. En consecuencia, quiero leer a Evans en forma "sintomática", como representante de una actitud conservadora de la actual ortodoxia con minúsculas, cosa bastante razonable en las circunstancias presentes, en vista de que Evans ha asumido la corona de campeón y del modo en que la mayoría de sus colegas lo han aplaudido o apoyado tácitamente tras bambalinas, y en especial (dicho sea sin olvidar el rechazo de sus ocasionales críticas por Evans) en sus reseñas.[6] A continuación, entonces, no voy a intentar refutar a Evans palabra por palabra: más bien lo que haré —dejando de lado los detalles precisamente en cuanto detalles— será presentar una serie de argumentos en cuatro grandes secciones, antes de pasar a White y Ankersmit.

Primero, identifico dos posiciones amplias que, lo reconozca Evans o no, proporcionan los supuestos asimilacionistas e ideológicos que en gran parte determinan su propia visión de la historia y las historias de otros: considero esos supuestos muy estrechos y nada atractivos.

Segundo, sostengo que, con base en esos supuestos, Evans trata de hacer su tipo de historia invulnerable a la crítica. En efecto, Evans quiere que la gente se adhiera a su "club de historia" (o "tribu de la historia", como dice Roth).[7] Tiene al menos dos maneras de retener/atraer miembros: primero, dedica algún tiempo a contraatacar los argumentos posmodernos en particular. Examino algunos de esos ataques y los encuentro superficiales, distantes y nada convincentes. Segundo, define las prácticas "centrales" de la historia "propiamente dicha" y trata de hacerlas parecer atractivas, aunque también en eso fracasa.

A continuación, tercer punto, mi argumento es que tales prácticas “centrales” —que en realidad son una especie de rankeanismo actualizado— son sumamente problemáticas. Llego a esa conclusión por dos vías. Primero, hago una crítica detallada de los tres elementos básicos del rankeanismo actualizado de Evans. Sostengo que, como mecanismos vacíos, no pueden constituir la base viable que pretende Evans. Y segundo, sostengo que si Evans quiere decir que su discurso es viable en sus propios términos, tendría que aportar algunos argumentos epistemológicos y metodológicos detallados en algunas áreas hoy consideradas como problemáticas, acción que no realiza. Y concluyo, con base en la “evidencia” de su libro, que Evans no tiene una respuesta adecuada a la crítica posmoderna (ni a otras), de manera que, finalmente, la historia con minúscula al estilo de Evans —y, por extensión, la historia con minúscula *per se*— no es viable como forma de explicar en forma convincente cómo es que el pasado se convierte en discurso histórico “en sus propios términos”.

Cuarto —bajo el subtítulo “Fin de Evans”—, dejo a Evans y paso a temas más amplios: la naturaleza y viabilidad de las minúsculas, según el planteamiento de Hayden White y Frank Ankersmit. Sostengo que sus críticas generales complementan y completan las críticas más particulares que he venido haciendo, por las razones siguientes.

El texto de Evans se concentra bastante en la defensa de una historia basada en la viabilidad de las prácticas de trabajo del historiador “propiamente dicho”, un historiador profesional que, con un rankeanismo revisado, mucha paciencia y una gran cantidad de lápices, trabaja sobre las huellas del pasado tal como se encuentran en un “archivo” historicizado, de manera que puedan ser “escritas” como historia. Y aquí se pone de manifiesto quizá la debilidad más fundamental de la posición de Evans. Porque Evans admite (y nunca repara efectivamente en esa aceptación) en la página 64 de su texto que, si bien existen abundantes reglas y métodos para evaluar la confiabilidad factual de las huellas históricas del pasado, no existe *ninguna* regla, *ningún* método definitivo para “el proceso de construir una historia a partir de piezas de evidencia dispares… Cuando se trata de crear un relato coherente a partir de esos fragmentos probatorios, el método histórico consiste únicamente en apelar a la musa”.[8]

Pero es precisamente en ese punto donde tienen entrada los argumentos posmodernistas —los de White (que, dicho sea de paso, no es posmodernista “en cuanto tal”)— y los de Ankersmit (que podría decirse que lo es). Pero Evans nunca dialoga con esos argumentos. Y ése es el error fatal. Porque lo que Evans básicamente ha defendido, las prácticas de investigación de archivos (documentación, empirismo, objetivismo, realismo epistemológico), no es en realidad tan atacado por los posmodernistas. Desde luego, los posmodernistas pueden dialogar con los historiadores “propiamente dichos” en el nivel de la “investigación” —y a veces lo hacen, como yo he tratado de hacerlo aquí

un poco—, pero White y Ankersmit (y colaboradores) no están mayormente interesados en esa *fase* de la producción del texto histórico, sino en lo que viene *después:* en el nivel decisivo de la misteriosa musa. Por tanto, si Evans quería defender su género no necesitaba molestarse tanto en defender la fase de investigación —cuyas fuerzas y debilidades los posmodernistas conocen bien y simplemente dan por leídas—, sino la siguiente fase, al intentar refutar, *en detalle,* el tipo de argumentos propuestos por White y Ankersmit en el sentido de que, considerada como un producto finito (un libro, un texto), la historia posee todas las características (en su modo/sustancia narrativa) de la *ficción*. Pero Evans jamás examina *por qué* y *cómo* sostienen eso, nunca intenta una refutación detallada de lo que los críticos posmodernos en efecto hacen y sostienen. Dicho de otro modo, en su libro Evans defiende las prácticas de los historiadores que la mayoría de los posmodernistas no se molesta en atacar, y deja sin defensa justamente el área donde sí atacan. Así, Evans comete un error espectacular.

En ese punto, abandono a Evans para pasar a dos capítulos nuevos, uno sobre White y el segundo sobre Ankersmit. Luego de algunas observaciones generales acerca de ambos, examino los aspectos más relevantes de su obra con vistas a mi propia argumentación. Mi conclusión general, después de considerar a White y a Ankersmit, es que, lo mismo que la historia con mayúscula, la historia con minúscula es hoy un discurso moribundo que debe ser contemplado con mucha incredulidad, y que de hecho deberíamos abandonar y cambiar por imaginarios morales posmodernos “más allá del fin de las historias”.

IV. SOBRE RICHARD EVANS

ENTRAMOS ahora a un mundo intelectual por completo distinto del generoso mundo cuasitrascendental, transdiscursivo y lúdico de Derrida, Baudrillard y Lyotard. Aquí se trata de un mundo tipo "tierra plana". Es eminentemente un mundo de hombres prácticos, técnicos, "serios"; de los que sufren mucho por "efecto de la gravedad", como podría haber dicho Nietzsche, aprovechando el juego de palabras. Y ese sentimiento de bajar a la tierra, de entrar a un discurso de espíritu más mezquino, con frecuencia más bien arrogante y despectivo, puede confirmarse al revisar el libro en apariencia sensato, ostensiblemente moderado y en general muy elogiado de Evans. Porque Evans da la impresión (sospecho que falsa) de haber leído mucha teoría y de ser receptivo incluso a algunos aspectos posmodernos de ella, si bien mantiene en forma por demás inflexible que cualquier vuelo de la fantasía debe estar firmemente basado en la mesa de trabajo de la experiencia cotidiana del historiador.[1] En consecuencia, cualquier cosa será rechazada o admitida según el criterio de ensuciarse las manos en el archivo (el lado "artesanal", en realidad bastante raro, del profesional). La primera de las suposiciones de Evans que representan su posición, entonces, es lo que he denominado *asimilacionismo*.

SOBRE ASIMILACIONISMO E IDEOLOGÍA

Evans comienza su libro estableciendo claramente que él habla por *todos* los historiadores. Así, su primera frase está escrita en el modo inclusivo del "nosotros": "Este libro trata de cómo estudiamos la historia, cómo investigamos y escribimos acerca de ella y cómo la leemos".[2] Y deja también claro que está actualizando sus elementos básicos al ir deliberadamente más allá de dos pilares de la profesión, todavía esenciales pero ya un poco envejecidos: E. H. Carr y Geoffrey Elton. Considera que la actualización es necesaria debido a los ataques de autores posmodernistas que pueden motivar que muchos historiadores "propiamente dichos", "a fines del siglo XX", se sientan "perseguidos por un sentimiento sombrío" al abandonar "la búsqueda de la verdad, la creencia en la objetividad y la búsqueda de un abordaje científico del pasado".[3] Sin embargo, ese sentimiento de crisis, una crisis cuyas ondas Evans ve extenderse más allá de la historia al incluir el "problema mucho mayor de hasta dónde puede la sociedad llegar en lo tocante a los grandes problemas de nuestro tiempo, el tipo de certeza objetiva que sirve como base confiable para tomar decisiones vitales para

nuestro futuro en el siglo XXI"[4] (extensión que permite imaginar el destino y la defensa de la historia como parte integrante del destino y la defensa quizá incluso de la propia civilización en contra del escepticismo y el relativismo posmodernos), es algo a lo que, según él, todavía se puede resistir. Y piensa que esa resistencia general puede sostenerse, en parte, mediante una sólida defensa de las prácticas *existentes* del historiador "propiamente dicho" contra los saqueadores posmodernos. La tarea de Evans parece clara: "nosotros" debemos defender la historia contra algunos de "los bárbaros intelectuales que se encuentran a las puertas de la disciplina", que están allí "holgazaneando con intención claramente hostil" o, con mayor exactitud, "nosotros" debemos ser muy cuidadosos al seleccionar a los dos o tres que pueden tener permitida la entrada. Porque los historiadores "deben aproximarse a las hordas invasoras de semióticos, posestructuralistas, neohistoricistas, foucaultianos, lacanianos y demás con… discriminación… alzar el puente levadizo disciplinario nunca ha sido una buena idea para los historiadores", y algunos de ellos "pueden resultar más amigables, o más útiles, de lo que parecen a primera vista".[5] Y los criterios para la admisión son básicamente de dos tipos. Primero, los posmodernistas pueden ser admitidos si en realidad pueden ayudar positivamente a la profesión a ser más reflexiva e intelectualmente curiosa en formas "productivas". Y segundo (y esto es ligeramente contradictorio), pueden ser admitidos si sus teorías pueden reforzar las prácticas de trabajo *presentes* del historiador. Como lo resume Evans en un estilo que da el tono a la mayor parte del libro:

> Es posible que los historiadores activos no tengan un monopolio otorgado por Dios para pronunciarse con sensatez sobre tales temas [como la ontología histórica, la epistemología, la metodología, etc.], pero sí tienen tanto derecho como cualquier otro a tratar de pensar y escribir acerca de ellos, y la experiencia de hacer investigación histórica debería significar que tienen algo con qué contribuir [y] que no pueden ofrecer quienes no han compartido esa experiencia.[6]

Hay muchas cosas aquí que observar y más adelante volveremos sobre algunas de ellas, pero empezaré en esta sección asimilacionista con la caracterización por parte de Evans de los posmodernistas como "invasores bárbaros", movimiento retórico que repite el gesto típico (étnico) de los "de adentro" cuando huelen extraños y satanizan al otro, en este caso los teóricos de tipo posmoderno. Pero examinemos la cuestión: ¿es Derrida, un hombre comprometido con la emancipación y la democracia futura, un intelectual "humanista", un hombre que no destruye sino que explora los límites de la razón y la lógica, un hombre absolutamente saturado de preocupaciones morales y éticas y cuyas minuciosas lecturas textuales en varios idiomas relegarían el trabajo de archivo de muchos historiadores al nivel de obra de aficionados; es este hombre realmente un bárbaro? ¿La invocación por Baudrillard de un exceso radical simbólico e inversiones irónicas, su argumentación de que es deber de la teoría no permitir jamás cercamientos

totales/totalizantes/totalitarios, es lo que se puede esperar de un hombre de la horda? ¿La defensa que Lyotard hace de la diferencia y la libertad políticas justamente *contra* el totalitarismo y la barbarie (*contra* la sombra de Auschwitz y posibles terrores "por venir") es la expresión de un invasor bárbaro? ¿Acaso el neokantiano White, el humanista Ankersmit, la feminista emancipatoria Ermarth y el moral David Harlan, lejos de actuar como bárbaros, no están intentando dar soluciones generosas a los grandes problemas de nuestro tiempo? ¿Qué tipo de lenguaje hiperbólico está utilizando aquí Evans? A decir verdad, sirve por supuesto a un propósito (un propósito como el de los ataques *ad hominem,* a los que Evans también recurre periódicamente); cuestiona la integridad de teóricos que están luchando con el fracaso del proyecto modernista y plantean ingeniosos problemas acerca de la situación de prácticas discursivas desarrolladas en nuevas formas emancipatorias y en nuevos imaginarios (Evans jamás considera con seriedad el impulso emancipatorio y democratizador de los argumentos posmodernos radicales). Además, repite la vieja estrategia de "divide y vencerás", "nosotros contra ellos": mantenemos fuera a los verdaderos bárbaros mientras que dejamos entrar a los más moderados y utilizables para reforzar nuestras filas. Es el típico gesto asimilacionista, tan preciado por los conservadores y que permea toda la obra de Evans. La falla que presenta radica en que, como estrategia, está fuera de lugar.

La premisa sobre la cual apoya todo el asimilacionismo dominante consiste en que da por sentada su posición hegemónica, pues cada vez que se le cuestiona afirma que merece dominar, ya que eso es "lo real y apropiado". Como señaló Allan Megill, quienes están firmemente instalados dentro de una disciplina a menudo olvidan sus límites y sienten que las limitaciones que experimentan son "tan sólo las del buen trabajo académico en general".[7] Por tanto, lo que en este caso es una especie de historia históricamente única, una agrupación del todo contingente y local de regímenes de frase, es considerada de manera irreflexiva como la historia *per se,* de modo que es natural que denuncie como falsedad todo lo que ve como gestos antihegemónicos, y a sus responsables, como pobres charlatanes. Al mismo tiempo intenta asimilar expresiones recuperables de esa "minoría disidente", que puedan servirle para *a)* presentar el discurso dominante como abierto, pluralista y flexible ante nuevas posiciones sensatas y racionales, y para *b)* mostrarse justificablemente destructivo hacia quienes considere peligrosos. Pero lo que no se deja notar mucho en las argumentaciones de este tipo de "tolerancia calificada del discurso dominante", y lo que quizá en realidad no puede aparecer si tales argumentos han de resultar plausibles, es la posibilidad de que los de afuera tengan algo de razón cuando afirman que ese tipo de discurso protegido es ante todo un mero género, y además, un género positivamente nocivo, intelectualmente miope y no emancipatorio (como afirman algunos posmodernistas).

Por supuesto que lo hacen. Y otra cosa que no se les ocurre a menudo a los "de adentro" es preguntarse si los posmodernistas de afuera no estarán haciendo —en una inversión interesante— el mismo tipo de preguntas acerca de ellos. Y desde que luego sí las están haciendo. Entonces, para los posmodernistas que conocen su posición, la cuestión no es si tienen algo que ofrecer a los de adentro, a ver si tienen la suerte de que les permitan entrar y unirse a ellos, sino si los historiadores "propiamente dichos" *están en condiciones de unirse a ellos* ahora que avanzan *no* hacia esas puertas defendidas, sino que se alejan de ellas hacia el futuro. Además, para los posmodernistas que se han involucrado en aventuras intelectuales con Derrida y Baudrillard, Lyotard y Rorty, Ankersmit y White, Ermarth y Harlan y muchos otros, en las que se han dedicado a "crear reglas en ausencia de reglas", ¿qué atractivo puede tener la ciudadela de las minúsculas y los quedémonos-en-casa? No, lo que Evans no ha entendido es que ahora el balón está en la portería contraria. Y no es sólo eso. Por si fuera poco, la escala temporal de Evans está torcida. Porque ya desde la década de los sesenta los "teóricos" posmodernistas no sólo han socavado los fundamentos de la Tradición Occidental —de la que la modernidad es la última expresión con "pretensión de certeza"—, sino también los de las historias tanto con mayúscula como con minúscula, de manera que —para quienes observen con cuidado— lo que queda en pie es muy poco: la historia con mayúscula se halla en escombros y la historia con minúscula es incapaz de alcanzar un mayor desarrollo. Por ello, si bien podemos comprender el pensamiento de Evans como el de un practicante de la variante con minúscula en la que todavía tiene fe, y que sin duda aceptaría agradecido cualquier ayuda que pudiera recibir de bárbaros amistosos para apuntalar las cosas un poco más, en realidad esos bárbaros amistosos son escasos y solamente aparecen de vez en cuando, y, en todo caso, no están muy interesados, mientras que los demás simplemente han pasado de largo desarrollando sus propios asuntos. Por tanto, la defensa de Evans no sólo es, como veremos, inadecuada en sí misma, sino que llega *demasiado tarde:* los invasores ya llegaron y se fueron, y todo lo que queda ahora son libros como éste, que intentan ensayar ciertos aspectos historiográficos y ético-morales como parte de esa *retrospectiva* posmoderna sobre el experimento de la modernidad, que hoy va retrocediendo con rapidez hacia el pasado, donde Evans se encuentra mentalmente instalado.

Paso ahora a la ideología. Porque el segundo punto que Evans no registra del todo es no sólo que su historia no es la historia *per se* y sus prácticas son las de *un* historiador y no las *del* historiador, sino que el tipo de historia que él profesa es, en el mejor de los casos, una defensa de su propio estilo de apropiación del pasado, y el de sus amigos, y en el peor (como lo vería él), la forma en que la ideología burguesa se articula en el estilo histórico, y que es eso lo que está defendiendo.

Así, en relación con el primer equívoco de Evans (equiparar su historia con la historia en cuanto tal), eso es lo que presumiblemente le permite titular su libro *In Defence of History,* título que ahora debe ser visto como un error monumental. Por supuesto, podría ser considerado como un desliz de la pluma, pero el supuesto asimilacionista de Evans (¿qué pueden ofrecernos esos bárbaros ignorantes a nosotros, los historiadores iluminados y civilizados?) ofrece buenas razones para pensar que, de hecho, él está operando con la historia como un denominador inflexible. Y esta visión se ve reforzada por la lectura del primer capítulo de su libro, realmente *whig* (significativamente titulado "La historia de la historia"), en el que lee la historia de la historiografía como plagada de diversas carencias hasta que recibe la bendición de los "tres principios" de Ranke (principios que, piensa Evans, todavía forman parte "legítimamente" de la preparación de *todos* los historiadores), después de lo cual su trayectoria conduce eventualmente hasta el propio Evans, el *terminus* hegeliano, donde la historia llega a ser ella misma. Aquí no hay indicio de futuro anterior. Para Evans la historia "propiamente dicha", la verdadera historia, es sólo su oficio, un oficio que él y sus colegas "aprenden haciéndolo", a medida que manejan "sus materiales y empuñan las herramientas del oficio".[8] Mientras tanto, el método histórico actual, como se ha dicho, se basa todavía en las "reglas de verificación formuladas por Ranke y elaboradas de diversas maneras desde sus tiempos", método, como ya he mencionado, que según Evans todos los historiadores deben emplear y que le permite a él, como buen rankeano, presentar como ejemplo de "buena práctica" actual su propio estudio de Hamburgo.[9]

En varias partes de su libro, Evans alude a que su historia puede ser considerada burguesa y su profesión ser vista como una construcción ideológica, al punto de que se podría decir que protesta demasiado. Ya que, después de todo, es apenas un paso muy corto y sensato el que lleva del lugar común con minúsculas ampliamente aceptado de que cada generación escribe/reescribe su propia historia, al siguiente paso de identificar posiciones ideológicas entre esas generaciones y reconocer que obviamente éstas expresan intereses específicos. Con esto no quiero decir que de ahí se siga que todos los historiadores propiamente dichos sean simplemente "lacayos de la burguesía" (aunque algunos sí lo sean), ni que deliberadamente (o por desdicha) escriban historias que privilegian directa o indirectamente a la burguesía (aunque muchos así lo hagan), sino más bien que el punto a registrar en esta área es que lo importante es el modo en que la *naturaleza* del pasado historicizado es caracterizada y "personalizada" (configurada) del mismo modo que la burguesía se "configura" a sí misma, de forma tal que el pasado interpretado "en sí y por sí mismo" tiene el *mismo* tipo de ser que la burguesía y, por tanto, puede siempre adaptarse, con el "tratamiento" adecuado, a los intereses burgueses.

Así, para explicar lo que puede parecer una afirmación descabellada, me permitiré simplemente plantear la pregunta de cómo desea ser visto y tratado un buen burgués para

poder responder en forma "plena" y "útil" en distintas situaciones. A decir verdad, creo que esa persona se ve a sí misma —y la mayoría de estas características las tomo del libro de Evans— como alguien racional, comprensivo, objetivo, buscador de la verdad, de mente abierta, tolerante, justo, etc., ante otro burgués, el "mundo" y el pasado: como dice Evans en algún momento —agregando otras *cuatro* virtudes características al hacerlo—:

> Yo miraré humildemente *[sic]* el pasado y diré a pesar de todos ellos: en realidad ocurrió, y en realidad nosotros podemos, si somos muy escrupulosos *[sic]* y cuidadosos *[sic]* y autocríticos *[sic]*, averiguar cómo ocurrió y llegar a alguna conclusión defendible, aunque siempre algo menos que definitiva sobre qué significó todo ello.[10]

Éste es el tipo de frase que muestra el juego. Porque lo que Evans está haciendo aquí, aunque es evidente que él no se da cuenta (al sostener que el pasado no tiene un "ser" y tampoco la burguesía),[11] es atribuir al pasado las *mismas* características que se atribuye a sí mismo/la burguesía, con base en la premisa (implícita) de que si trata al pasado del mismo modo que él (y la burguesía) desea ser tratado (con humildad, escrupulosamente, con cuidado, etc., en forma racional, objetiva, etc.), entonces el pasado, él y la burguesía podrán cooperar. Así, para obtener lo mejor del pasado y de Evans, para hacer que uno y otro revelen sus respectivos secretos, sus respectivas significaciones, sus respectivos significados, basta con representar el pasado como igual a la autoimagen de la burguesía/Evans. En ese sentido, entonces, podemos hablar casi literalmente de "historia burguesa"; lo que se ha aburguesado es la "naturaleza" general, prefigurada de la historia.

Y por supuesto, lo que vale para Evans y su autoproyección hacia atrás se aplica a todos los demás, tanto en niveles particulares dentro de la ideología como en general. Por ello, las características que los historiadores feministas dan a su pasado historicizado, igual que las características que por ejemplo Geoffrey Elton da a su pasado historicizado, reflejan las características de las feministas y las de Elton. Por ello, las feministas no tienen dificultad en hacer lecturas feministas del pasado, igual que Elton no las tiene para hacer lecturas eltonianas, aunque curiosamente las feministas nunca parecen cruzarse con el pasado de Elton, del mismo modo que Elton jamás se cruza con el de ellas. Y es obvio que los posmodernistas también caracterizan el pasado en autoimágenes posmodernas. Así, para un(a) posmodernista que se ve a sí mismo(a) como performativamente constituido(a), de manera que está siendo constantemente hecho(a) y rehecho(a), leído(a) y releído(a), construido(a) y deconstruido(a); que ve su "ser" como fuera de centro, interminablemente interpretable, puesto en relación con ese centro pero carente de cualquier esencia o fundamento, significado intrínseco o propósito cognoscible o teleología y, por consiguiente, considerado como poseedor de un ser que en última

instancia es sublime y radicalmente ininteligible y sólo se mantiene agrupado en una unidad que es claramente "ficticia", entiende el pasado suponiéndolo con "las mismas" características. Por tanto, para el posmodernista típico el pasado como tal es sublime, relativista en sus partes, carente de cualquier esencia interminablemente legible y relegible, demostrablemente no teleológico, etc., y en consecuencia de un tipo que sólo puede adquirir una forma o un significado o un estilo mediante una unidad heurística que, de nuevo, es con toda claridad "ficticia". Por consiguiente, parece que siempre podemos obtener el tipo de pasado que queremos porque es simplemente nosotros mismos, allá atrás. Y como ése es el caso, creo que estamos ahora en posición de refutar con facilidad conceptos evansistas/burgueses como el de que, por ejemplo, *todos* estamos luchando por una "objetividad común". Porque si el pasado en sí no es "representado" en común, si varía en lo que es "objetivamente" de una autoimagen a otra (de una posición ideológica a otra), ¿de qué objetividad común habla Evans? Y así por el estilo.

En consecuencia, a la luz de todo esto, ¿es realmente posible pensar que la historia de Evans tiene una bendición especial única que le permite sólo a ella salvarse de ser un discurso tan posicionado como cualquier otro, la única historia que está por encima de las autoimaginaciones ideológicas? Creo que no. Creo que la historia de Evans es tan sólo él: simplemente la suya. *Además,* si Evans de veras estuviera defendiendo las historicizaciones del pasado *per se* y no su propio interés ideológico, debería dar la bienvenida a las autoimágenes históricas de otros. Porque si fuera eso lo que está haciendo, no habría razón para que no pudiera relajarse, disfrutar y gozar intelectualmente las apropiaciones del pasado de tipo semiótico, lacaniano, foucaultiano, neohistoricista, posestructuralista, posmoderno o cualquier otro, en lugar de atacarlas. Podría celebrar e impulsar la causa de la otredad, la diversidad, la extrañeza, la novedad. Podría maravillarse ante la manera en que los seres humanos pertenecientes a lugares de toda índole y por razones de todas clases producen identidades, significados y posibilidades creativas en tiempo pasado o futuro. Podría admirar los neologismos heurísticos fabricados con ingenio, la complejidad metodológica y las perspectivas maravillosamente extrañas. Podría deshacerse de su miopía profesional y abrazar imágenes históricas y no históricas de esperanza y promesa; imágenes de lo que "todavía no ha sido". Podría relajarse y jugar con diferencias interminables; podría experimentar con tiempos medidos más allá de la linealidad modernista; podría hacer todo eso y saber que "nunca habría sido suficientemente bueno"; podría vivir con comodidad en el futuro anterior de Lyotard. Sin embargo, para imaginar esas cosas, Evans tendría que reimaginarse también a sí mismo.

¿Puede hacerlo? No lo sé, pero los signos no parecen positivos. Por supuesto, es posible que él piense que puede hacerlo. Es posible que diga, como lo hace ocasionalmente en su libro, que apoya la diversidad; que respeta el pluralismo; que da la

bienvenida a las lecturas múltiples y las practica; que es capaz de ver —aunque eso no se nota en su libro— que su historia es solamente suya y que puede concebir cualquier cantidad de apropiaciones del pasado radicalmente diferentes y todas incluibles bajo una definición performativa (no rígida) de "historia". Pero, ¿es verdad? Me permitiré terminar esta sección con un breve ejercicio mental.

Consiste tan sólo en preguntarle a Evans si puede concebir, describir en detalle y suscribir una historia que sea realmente historia "propiamente dicha", pero que no contenga *ninguna* de las categorías ni *ninguno* de los conceptos que él emplea para imaginar qué es la historia. Para decirlo de otro modo: ¿es capaz de concebir una historia que sea sin duda una historia y que, sin embargo, no tenga *ninguna* de las premisas, *ninguno* de los métodos, *ninguna* de las significaciones, *ninguna* de las habilidades del oficio, *ninguno* de los propósitos, *ninguno* de los significados, etc., que actualmente tiene la historia? Si Evans es capaz de hacerlo, entonces estaría de cierto defendiendo estudios del pasado en todas sus inagotables posibilidades. Y eso por supuesto no significaría que no pudiera discriminar entre esas posibilidades, que no pudiera preferir la que más le guste. Pero en esas condiciones alteradas, esa defensa sería mucho más *ligera*, mucho más amigable, irónica, juguetona, y por tanto muy diferente en tono y temperamento de la defensa estrecha, posesiva, ideológicamente seccional y con privilegios que ha planteado en su libro. Si pudiera pensar en esa forma, ¡jamás habría escrito ese libro!

Porque en las nuevas circunstancias que acabo de describir lo que estaría defendiendo sería el derecho de cada persona o pueblo a hacer legítimamente del pasado lo que quieran, que puede ser incluso nada. Lo que estaría defendiendo sería el derecho de cada uno a hacer lo que actualmente hace para sí mismo y sus amigos, es decir, alentarlos a construir sus propias historias y así participar en esa interminable conversación *moral* —inventando reglas en ausencia de reglas— en formas que respeten las condiciones del *différand,* al tiempo que (mientras sea posible) se mueven en armonía aproximada (según Ermarth) hacia democracias por venir (según Derrida). En su libro *The Inhuman,* Lyotard sostiene que *estar preparado para recibir lo que el pensamiento no está preparado para pensar es lo que merece el nombre de pensamiento.*[12] El posmodernismo no profesa ningún credo, pero si alguna vez necesitara uno, el gesto abierto de Lyotard sería un buen candidato.

Sin embargo, hasta ahora Evans no parece estar preparado para abrazar el posmodernismo según Lyotard, formulado en el estilo histórico o en otro. Por el momento, Evans quiere que todos nos quedemos en el club de historia del que él es miembro, o por lo menos lo privilegiemos, y ese club es decididamente opuesto al posmodernismo. Por eso el área que quiero examinar ahora es el supuesto de Evans de que todos debemos querer unirnos a él y que lo que él está haciendo es viable, es meritorio y merece ser defendido. El club está abierto a todos salvo a los más bárbaros

de los bárbaros. Pero, ¿qué tiene realmente que ofrecer? ¿En qué condiciones se encuentra? ¿Cuál es su objetivo? Investiguémoslo.

EL CLUB DE LA HISTORIA

Según el propio Evans, la historia "propiamente dicha" está hoy en una serie de crisis —epistemológica según David Harlan, fundacional según Appleby, Hunt y Jacob, teórica de acuerdo con Lawrence Stone y posestructural según Diane Purkiss—, todas las cuales, cada una por sí o combinadas, amenazan con robar a la disciplina su *raison d'être* tradicional.[13] Por supuesto, en la historia de la historia ha habido, dice Evans, muchos otros periodos de grave introspección y algunos comentaristas —Allan Megill, James Vernon, Nancy Partner, Patrick Joyce— aparentemente ven como la más típica respuesta de los historiadores a ello una complacencia desinteresada. ¿Y por qué no? Quienes no consideran su disciplina como teórica, ¿por qué deberían preocuparse de que existan o no problemas teóricos? Pero Evans no es tan optimista. Porque incluso cuando él mismo es un hombre práctico, sabe que ninguna disciplina o discurso es práctico "de arriba abajo". En consecuencia, Evans es de la opinión de que las críticas posmodernas (de la *praxis*) en realidad han cuestionado la mayoría de los argumentos planteados por Carr y Elton y sobre los cuales se erige buena parte de la historia "propiamente dicha" reciente en sus formas construccionistas y reconstruccionistas más rankeanas, de manera que muchos historiadores están, comprensiblemente, "preocupados por el futuro de su disciplina".[14]

Entonces no es un club tan feliz o tan próspero al cual apetezca unirse, y Evans dedica buena parte de su libro a registrar algunos de los ataques que se le han dirigido, a evaluar los daños e intentar remendar lo que considera necesario. La lista de las áreas que podrían estar dañadas es larga y las respuestas a ella adoptan en general una de tres formas (a veces combinadas). Se intenta devolver el ataque o se modifica la práctica atacada para incorporar cualquier crítica importante, o bien se sostiene que los ataques se dirigen contra cosas que los historiadores propiamente dichos ya no hacen ni creen, si es que alguna vez lo hicieron.

Pero cabe pensar que esas tácticas rara vez funcionan. Aquí hay algunos ejemplos breves en una especie de lista. A las críticas posmodernas de la verdad histórica, Evans responde que ningún historiador cree en la verdad absoluta de lo que escribe, sino sólo en su *probable* verdad, que en general se puede verificar siguiendo las "reglas usuales de la evidencia". Pero esto no responde a las críticas no sólo de la verdad absoluta sino precisamente de esas "verdades probables", que de hecho no son nada fáciles de verificar mediante las "reglas usuales de la evidencia". Quiero decir: ¿cuál es el estatus

exacto de la verdad “probable” que aquí se alcanza? ¿En qué nivel opera: afirmación singular, inferencias a media distancia, relaciones sinópticas, etcétera?

Del mismo modo, si bien las definiciones que Carr y Elton dan al término *objetivo* son “evidentemente insatisfactorias en su estado actual”, Evans dice que eso no significa que “nosotros” debamos rendirnos ante los hiperrelativistas y admitir que ningún tipo de conocimiento objetivo es posible en el sentido (ahora muy calificado pero siempre problemático) del (los) patrón (patrones) de “interconectividad que la hacen historia antes que crónica”.[15] Pero este tipo de defensa no responde al tipo de objeciones sostenidas por White o Ankersmit (por no hablar de Derrida y otros) de que, en el nivel de la “historia”, la epistemología (y por consiguiente, los conceptos de objetividad y verdad) ya no es operativa, etcétera.

De nuevo, Evans concuerda en que Elton estaba “equivocado por completo” al pensar que sólo hay una manera legítima de leer un documento; porque (al menos teóricamente) hay muchas maneras “igualmente válidas” de hacerlo. Pero después Evans continúa diciendo que, si bien “no hay nada de malo en eso”, con “un poco de tolerancia académica” el conocimiento histórico “seguramente puede ser [todavía] generado tanto por el descubrimiento de nuevos documentos como por la reinterpretación imaginativa de documentos antiguos”, defensa que ni siquiera se plantea el reconocer o responder a las devastadoras críticas del documentalismo de LaCapra, o a la crítica de McLennan del “fetichismo documental” y las reducciones demenciales de las complejidades de la producción histórica (a partir de De Certeau) a la “falacia tecnicista”, etcétera.[16]

Del mismo modo, en una larga disquisición en torno a la causalidad y sin haber entendido los argumentos posmodernos sobre la necesidad de revertir la relación temporal causa-efecto convirtiéndola en efecto-causa (o mejor aún, en efecto-efecto) para fines analíticos, Evans sólo puede comentar, ante las dificultades de delinear efectivamente la causación, etc., que, por supuesto, los acontecimientos “con frecuencia están sobredeterminados”. Sin embargo, a pesar de todo, los historiadores siguen todavía considerando “su deber establecer una *jerarquía* de causas y explicar la relación de una causa con otra cuando es relevante”:[17] ¿y cuando no lo es? Pero, de nuevo, esto ni siquiera da señales de aproximarse a la naturaleza problemática de la causación. Por ejemplo: ¿cuáles serían las causas necesarias y suficientes, digamos, de la revolución industrial? ¿Cuántas son las variables que intervienen aquí (centenas, miles, millones)? ¿Dónde poner los límites? ¿Cómo se combinan (seleccionan, relacionan, distribuyen, cómo se asigna significado a) las variables/factores, de modo que pueda establecerse una jerarquía? ¿Hasta dónde se puede ir —hacia atrás y en todas direcciones— para establecer una relación dada? ¿Y qué forma adopta o puede adoptar ésta? ¿Cómo se sabe qué factores van en cuál categoría (social, económica, política, cultural, ideológica, etc.), y cómo esas categorías se mantienen definidas y aceptadas en el tiempo hasta quedar

jerarquizadas? Las preguntas son interminables. Además, son preguntas que se tratan ostensiblemente en la fase de investigación de la historicización del pasado. ¿Cómo es que esas "resoluciones" viajan seguras a través de las etapas de argumentación, entramado, estética narrativa y tropología hasta llegar a la forma del discurso narrativo final? Evans no lo dice. Y sin embargo, eso es lo que debería hacer si quisiera defender con detalle el tipo de prácticas a las que se refiere, como el "deber histórico" del historiador contra los que muestran escepticismo hacia sus resultados.

Podríamos seguir extendiendo esta lista casi hasta el infinito, pero a esta altura tal vez sea posible afirmar que, como defensa de su disciplina, el texto de Evans no resulta convincente. Salpicado de ataques personales, sus evasiones, interpretaciones equívocas y lecturas erróneas (de White y Ankersmit, por ejemplo) suelen ser asombrosas. Y no sólo eso. Porque para organizar su defensa, Evans ha tenido que hacer tantas concesiones a las críticas posmodernas, ha tenido que recortar su "disciplina" con tantas calificaciones (todas esas rebajas de definiciones fuertes a definiciones débiles, etc., tan defensivas y llenas de agujeros), que al final no está claro en lo absoluto qué es lo que queda por defender. Y ése es el punto —lo que al final queda para defender— que quiero examinar ahora. Porque, de hecho, a fin de cuentas, Evans está defendiendo un conjunto de premisas básicas que presumiblemente le parecen capaces de soportar los accidentes que han sobrevenido a sus "rasgos accidentales": en suma, un rankeanismo actualizado. Aunque en realidad tampoco eso es seguro.

SOBRE RANKE Y OTRAS COSAS

Una vez que uno empieza a defender un discurso ante la crítica —una vez que uno empieza a manipularlo y ajustarlo porque efectivamente es necesario que dé algunas respuestas— entonces la defensa tiene que ser realmente buena. Ya que si no lo es, abordarla tan sólo para contemplarse el ombligo como un inepto no sirve más que para hacer aún más obvias sus deficiencias. Y creo que eso es lo que ha hecho Evans en su texto, sin darse cuenta. Por supuesto, en las cambiantes circunstancias que encarnan el pasaje de la modernidad a la posmodernidad pueden verse las razones por las que los modernistas sienten la necesidad de actualizar su discurso para que siga siendo relevante. Pero el problema inherente a esa actualización es cómo asegurarse de que cualquier concesión que se haga y cualquier aspecto nuevo que se adopte sirvan sólo para reforzar la *esencia* del discurso a expensas de algún "accidente" dispensable, a fin de asegurar la continuidad (hegemónica). Por consiguiente, a la luz del texto de Evans, la pregunta que hay que plantear es si la esencia de su discurso está en mejores condiciones después de sus esfuerzos que antes de emprenderlos.

Eso implica tener que identificar con algún detalle esa esencia, pero en este caso tenemos la ventaja de que Evans lo ha hecho para nosotros. Al aceptar por completo las calificaciones, correcciones y actualizaciones pasadas y presentes, la vara con qué medir si el discurso de Evans tiene todavía credibilidad está en si sus tres principios rankeanos (que son "la base de buena parte de la investigación y la enseñanza de la historia hoy" y constituyen aún "el entrenamiento *básico* para los candidatos al doctorado en historia") se sostienen o no. Por tanto, es necesario examinarlos con mucho cuidado, porque si uno quiere ingresar al club de la historia ésas son las reglas que se le pide que acepte, y no hay razón para confiar en ellas a ciegas.

En principio, tiene sentido pensar que es necesario examinar por separado cada uno de los tres principios, pero decirlo es más fácil que hacerlo. Porque si bien en términos analíticos es posible discriminar entre ellos, de hecho van juntos tanto para Ranke como para Evans, y también para mí. Por tanto, los trataré por separado o en conjunto según convenga, ya que mi veredicto general sobre ellos —adelantándome un poco— es que, en conjunto o por separado, esos tres principios son "mecanismos vacíos" y, en consecuencia, en su calidad de principios que llevan "en su discurso" puntos narrativos de sustancia que *no* son obligatorios, resultan deficientes en sus propios términos: esos principios no pueden garantizar, ni siquiera de manera remota, que la historia "salga correctamente", lo cual era el propósito de todo el ejercicio.

Es irónico que la insistencia de Evans, como germanista, en que el primer principio de Ranke —*Wie es eigentlich gewesen* (que ayudó "a establecer la historia como disciplina separada, independiente de la filosofía o la literatura")— no debe ser traducido como típica e incorrectamente se hace (mostrar "lo que realmente sucedió"), sino más bien como el "cómo fue en esencia", de inmediato hace al principio exactamente *filosófico*. Ya que la idea de llegar "debajo" o "dentro" del mundo fenoménico del pasado —aun suponiendo que fue posible agrupar lo fenoménico en una forma sinóptica (totalidad) de encontrar su esencia (lo cual es imposible)— resulta obviamente no sólo un gesto metafórico (es decir, es preciso deducir de la contingencia fenoménica una "fuerza vital" interior para adivinar "cómo fue en esencia"), sino, además, un gesto vacío: por lógica, podemos imaginar *cualquier* contingencia como expresión de *cualquier* esencia que se postule. Y por supuesto, Evans parece no tener conocimiento de la vieja (1962) pero devastadora crítica de Arthur Danto al primer principio de Ranke, en cuanto que la única representación concebible del pasado, como esencialmente fue, sería la del "cronista ideal"; es decir, una persona capaz de ofrecer una descripción total de todos los acontecimientos tal y como ocurrieron pero sin ningún conocimiento del futuro, posición que, como señalaba Danto, "dejaría al historiador sin trabajo". Porque para que una historia *sea* una historia implica por fuerza un "mirar hacia atrás" que, al introducir la retrospección como componente (formal) necesario de la historia *per se* por definición,

significa que irónicamente el primer principio histórico de Ranke no sólo no puede ser realizado por ningún historiador, sino que ni siquiera debería intentarse. En esta construcción, el punto principal de la historia es *no saber* sobre las acciones y los acontecimientos del pasado como podría saber un testigo, sino como lo hacen los historiadores, mientras que una consecuencia de la argumentación ulterior de Danto —que "no hay acontecimientos salvo en una descripción"— es, como dice Richard Vann, "una objeción fatal a las teorías que fundaban la historia [como lo hacía la de Ranke] en acontecimientos-unidad susceptibles de una descripción en definitiva exacta", porque tal cosa abre la puerta a una incertidumbre radical acerca de "cuántas descripciones verídicas [a nivel de la afirmación] pueden hacerse al mismo tiempo".[18] Pero es posible que hasta Evans vislumbre confusamente eso cuando pasa apresurado al segundo principio de Ranke, a saber, que como "cada época es inmediata a Dios" y por tanto la misma a *sus* ojos, entonces el pasado no *debería* ser juzgado (Evans escribe no *podría* ser juzgado, pero eso no expresa toda la fuerza del imperativo normativo de Ranke) por otras normas, y en particular por "las normas del presente". El pasado debe ser visto por sí mismo, en sus propios términos y no en los nuestros. En consecuencia, el rápido pasaje de Evans del primer principio al segundo le permite entonces volver atrás al primer principio y construirlo no en términos filosóficos sino en términos de objetividad. Así, Evans sostiene que el primer principio de Ranke lo distanciaba de la escuela prusiana de historiadores alemanes y de los nacionalistas como Treitschke, que lo criticaban porque, al no privilegiar a Prusia, la imparcialidad de Ranke le ganó la reputación de "ser objetivo". Pero es evidente que eso no funciona. Porque aun cuando el referente último de Ranke pueda ser intemporal, como Dios, y aun cuando su búsqueda de una esencia estable/conservadora en sus propios términos y por sí misma pueda parecer más allá de los intereses de su tiempo, esa forma de interpretar la historicización del pasado no es más ni menos "objetiva" ni más ni menos "presentista" que la de Treitschke: quiero decir ¿qué hay detrás del hecho de que alguien quiera estudiar algo "en sus propios [imposibles] términos" y no en los nuestros? ¿Y por qué debe darse el nombre de historia a la primera formulación y no a la segunda? ¿De dónde proviene la legitimidad de ese "deber"? No; somos igualmente presentistas (e "interesados"), tanto si aceptamos como si rechazamos el "porsimismismo": las dos posiciones surgen del presente y como las dos pueden ser leídas "como gustéis" ("de cualquier manera") también son sólo mecanismos vacíos. Por tanto, al estar vacío, el segundo principio es impotente frente a lo que *deberíamos* hacer, y por tanto, inútil como principio que permita discriminar entre historias "propias" e "impropias".

Resulta obvio que Evans necesita algo un poco más parecido a un principio que los principios uno y dos si es que ha de acabar con algo utilizable, y es así que el tercer principio de Ranke —que Evans considera "el más importante"— parece saciar sus

necesidades. La prueba para averiguar cómo fue realmente el pasado es volver a las huellas del pasado e interrogarlas utilizando técnicas desarrolladas por la filología del siglo XIX.

No cabe duda de que la historia contiene un elemento epistemológico, cognitivo, en la medida en que no se considere técnicamente idealista; es decir, en la medida en que no considere que el modo como el mundo es y fue *depende* de nuestros estados mentales presentes para su propia existencia actual. Por consiguiente, como los posmodernistas no piensan eso, no tienen problema para admitir la actualidad de las cosas "ahí afuera". Por tanto, aun cuando el conocimiento cognitivo es mucho más difícil de establecer, "más allá de cualquier duda razonable" de lo que admiten muchos empiristas (y en particular historiadores empiristas), tales establecimientos son un simple hecho cotidiano a nivel de la afirmación (verdadera). Pero si bien ése es el caso, el impulso principal de las críticas posmodernas no se concentra en el nivel de la afirmación cognitiva singular (en lo que podríamos llamar los arreglos *sintácticos* del pasado), sino en los procesos de pasaje deductivo de la afirmación singular al discurso narrativo: de la sintaxis a la *semántica*. Y como ha señalado George Steiner, ese pasaje es imposible: "es esa progresión… cuando esos enfoques [como el empirismo] intentan formular significado; cuando proceden hacia arriba de lo sintáctico a lo semántico… que ninguna técnica analítica-lingüística… ha hecho jamás en forma convincente".[19]

Así, esto permite a gente como Richard Rorty y David Roberts concordar en que lo vislumbrado desde el siglo XVIII hasta la fecha, cuando hace ondas a lo largo de toda nuestra cultura, es que *cualquier cosa* puede ser presentada como buena o mala, correcta o incorrecta, útil o inútil, al *redescribirla,* y que, despojados de fundamentos metafísicos, de cables extraterrestres desde el cielo, hoy nos hemos quedado con un mundo en el que no hay "nada más que historia" (contingencia) y en el que el "pasado" que nos ha quedado —y la "historia" que empleamos para tratar de dar sentido a lo que nos ha quedado— son interminablemente redescriptibles. Concuerdan en que los principios en apariencia más firmes son, en el mejor de los casos, ficciones útiles. Principios como los imaginados por Ranke.

Hay muchas razones para pensar, entonces, que Evans enfrentará problemas insuperables al tratar de aplicar los principios rankeanos para deducir todo el camino de la sintaxis a la semántica: *si no fuera así sería un caso absolutamente único*. Pero eso es lo importante. La "verdad" histórica no está en discusión en el nivel inferior de lo sintáctico; la cuestión de la objetividad y la verdad se plantea en los niveles medios y altos de las historicizaciones del pasado, que es donde entran White y Ankersmit, y donde Evans desaparece. Pero yo quisiera ajustar un poco esas observaciones en ocasiones bastante generales por el sencillo medio de esbozar una argumentación antirankeana y antiempirista y plantear contra ella la cuestión de cómo haría, cómo hace Evans, para

superar los problemas que el argumento parece arrojar, y hacerlo de modo que el movimiento de sintaxis a semántica pueda "más o menos" lograrse. Es una posición sobre la cual todo el texto de Evans parece apoyarse: es decir, él está defendiendo una práctica que, se afirma implícitamente, es capaz de lograr ("más o menos") lo imposible.

En su artículo "Postmodern versus the Standpoint of Action",[20] Geoffrey Roberts resumía una crítica mía del empirismo y, a continuación, sostenía que *no* se aplicaba a Geoffrey Elton, aunque yo creía que sí. Es una argumentación detallada que no es necesario exponer aquí, pero la menciono porque el resumen de mi crítica de Roberts está formulado con tanta lucidez que la reproduzco, porque si no se aplica a Elton creo que sí se aplica a Evans, que con seguridad no es un hombre del "punto de vista de la acción". Presento aquí el sumario de Roberts, y la pregunta que quiero plantear a Evans es simplemente la siguiente: ¿cómo los principios de Ranke, adecuadamente actualizados, responden en forma satisfactoria a los puntos planteados —en detalle—, puntos que no tienen un tratamiento satisfactorio en la actual *Defence*?

> El pasado fue alguna vez una realidad objetiva existente, pero el estatus objetivo del pasado, como objeto, no significa que pueda ser conocido objetivamente. En realidad no es posible, porque el pasado se ha ido… Todo lo que puede conocerse son los restos de la realidad anteriormente existente del pasado: documentos, artefactos y tal vez recuerdos.
>
> Hasta ahí, todo bien… Pero los pasos cruciales de la argumentación de Jenkins están todavía por venir. Las afirmaciones en torno al pasado son afirmaciones sobre la evidencia. Debido a que hay tanta evidencia, esas afirmaciones son necesariamente selectivas. Los problemas que derivan de la selección de la evidencia son múltiples. Primero, las selecciones de la evidencia refieren a un objeto real pero ya no existente (el pasado) que es imposible de conocer. La relación entre la selección y el objeto al que se refiere es problemática e indemostrable. Segundo, cualquier selección de la evidencia requiere interpretación. Es la interpretación la que dota a la selección de su coherencia, unidad y significación. Las interpretaciones provienen de varias fuentes —política, ideológica, lingüística—, incluidas las interpretaciones previas y tal vez la naturaleza preinterpretada de la evidencia misma. Los intentos por validar una interpretación mediante referencia al objeto real son imposibles por definición; los intentos de validarla mediante la referencia a la evidencia sólo pueden ser reafirmaciones de la interpretación, en comparación y en competencia con otras interpretaciones. Tercero, si bien es posible establecer algunos hechos acerca del pasado y hacer afirmaciones singulares con apariencia de verdad en relación con ellos, las colectividades de tales hechos/afirmaciones requieren de la invención de antecedentes, contexto, totalidad, relato o representación icónica. Tales invenciones son necesarias para transformar colecciones de singulares en "totalidades" significativas. Dichas "totalidades" son invenciones, ya que el referente al que notoriamente corresponden (el pasado) no existe. Conclusión: no podemos conocer el pasado, no tenemos acceso directo a él, los historiadores no tienen medio de salir del círculo autoalimentado de evidencia-selección-interpretación (o interpretación-selección-evidencia, etc.). El proyecto empirista de intentar conocer un pasado real a fin de buscar verdades reales que puedan ser validadas por evidencia es, por tanto, una ilusión. Los historiadores —incluso la mayoría de los no tradicionalistas— son famosos por insistir en que se ocupan de la realidad y la verdad. ¿Cómo mantienen esa posición frente a estas poderosas objeciones antiempiristas?[21]

TERMINANDO CON EVANS

En su “Historicity in an Age of Reality-Fictions”, Nancy Partner sostiene que la cuestión “central” que recorre la cultura occidental es alguna versión de “¿cómo podemos depender de las palabras para conectarnos con la realidad?”[22] En términos posmodernos esto podría reformularse así: ¿cómo constituimos la realidad (efectos de realidad) en el lenguaje, de manera que constituya, en última instancia, imaginarios pragmáticos sin fundamento que no nos permiten conocer definitivamente pero sí poder tratar lo que consideramos como realidad/actualidad? Y como todos esos recubrimientos pragmáticos dejan en última instancia el mundo como tal —por lo que sabemos—, ininteligible, podemos entonces decir que tratamos siempre al mundo metafóricamente o, mejor aún, mediante el tropo de la *catacresis*. Porque, como señala David Roberts, Derrida insiste en que incluso el concepto de metáfora es equívoco en este contexto, ya que puede implicar una realidad independiente de la que la metáfora conscientemente refiere en forma figurativa, pues cuando, en efecto, trabajamos hacia atrás desde ese gesto que busca una conexión apaciguadora con algún mundo real previo, no hallamos ningún punto de llegada inteligible, ningún terreno sólido. Así, los conceptos fundadores de realidad/actualidad son instancias, no de metáfora sino de catacresis: “una producción violenta de significado, un abuso que no refiere a ninguna norma anterior o propia”. Además, si insistimos en la distinción entre literalidad y metáfora, ella también puede ser desestabilizada como “indecidible”.[23] En consecuencia, es esa condición la que permite a Partner preguntarse cómo podemos alguna vez —visto que todas nuestras narrativas son en última instancia ficciones— considerar que la historia sea de alguna manera “no ficción” (¡y estamos de vuelta con De Certeau!). Y para tratar de explicar esto, Partner sostiene que es preciso trazar una distinción entre la ficcionalidad general y última de *todos* los discursos y, dentro de esa ficcionalidad general, determinar que algunas ficciones son más ficticias que otras.

Su interesante argumentación consiste en lo siguiente. La historia, para ser historia, “tiene que recurrir a la capacidad de la mente para crear ficción, a tal grado (para imponer una forma al tiempo, para ubicar el ‘acontecimiento’, para imponer una trama a la serialidad de la realidad) que la cuestión esencial acerca de la historia es cómo puede [ésta] separarse de la ficción”.[24] Porque todos los libros, tan sólo para ser libros, empiezan en la ficción, y sólo algunos de esos libros “afirman la historia como una especie de compromiso del autor anunciado… entre el escritor y el lector”. Así, el significado de la historia *depende* del significado de la ficción y no al contrario, “porque la ficción es analíticamente anterior, la categoría mayor”. Aquí Partner usa el término ficción en el “sentido incluyente de artefactos lingüísticos; objetos verbales cuya coherencia e inteligibilidad no se descubren sino que se hacen mediante la explotación de las capacidades gramáticas, sintácticas y retóricas de la lengua”.[25] En consecuencia, la ficción inventada (la novela, la poesía, etc.) es una subcategoría, “una aplicación

específica de la capacidad mayor llamada ficción". De acuerdo con esto, Partner sostiene que es posible evitar mucha confusión innecesaria con sólo tener presente esa distinción entre los usos primario y secundario de la "ficción"; es decir, la distinción entre *1)* la creación de forma en el lenguaje y *2)* la invención o descripción imaginaria de acontecimientos y personas. Y ésta es la distinción que después aplica a la historia. Porque si bien la historia es ficción en cuanto que cabe en la primera distinción, es decir, las "ficciones primarias o formales que crean acontecimiento inteligible y estructura narrativa" sin las cuales la historia es inconcebible, se diferencia de la ficción en el segundo sentido, en cuanto que "se disocia de la ficción como un cambio especial de prosa verosímil mediante un sistema de limitaciones (implícitamente) anunciadas y de restricciones aceptadas" que nunca han permitido a la historia ser una ficción de segundo orden.

Ahora bien, esta última distinción entre el referente por completo imaginado (como en la novela, etc.) y un referente que refiere a algo no (del todo) imaginado sino de alguna manera real/actual (gracias a la "ficción número uno") es lo que siempre (desde Platón y Aristóteles en adelante) ha sido considerado como lo que diferencia a la ficción de la historia, gracias al estatuto imaginado/real de sus respectivos referentes. Y ésta es la distinción que White y Ankersmit problematizan al destacar no la distinción entre ficción (secundaria) e historia mediante el estatus de sus referentes, sino el hecho de que esos referentes, reales o imaginados, para ser "libros", son ficciones en el sentido primario de Partner. Para White, por ejemplo, lo que está en discusión no es en absoluto el "hecho" indudable de que las historias refieren a una actualidad que no es imaginada por los historiadores en ningún sentido idealista, sino más bien que para poner *ambos* referentes, los "reales" y los "imaginados", en formas, formatos y estilos de historia y narración, cuando ni la "ficción como totalmente imaginaria" ni la "historia como los acontecimientos pasados" tienen *en* sí tales formas narrativas, es necesario imponer esas formas (de la ficción número uno) a todas las historias. Los acontecimientos no tienen simplemente en sí "las formas de historias", de modo que las historias que adoptan una forma narrativa (y puede argumentarse con éxito que en última instancia todas las historias son de este tipo)[26] pueden entonces ser vistas como lo que son, a saber, "ficciones verbales, cuyo contenido es inventado [o imaginado] tanto como descubierto".[27] Para White, todas las narraciones históricas presuponen caracterizaciones figurativas de los acontecimientos que dicen representar y explicar. Y esto significa que las narraciones históricas, concebidas puramente como artefactos verbales, pueden ser caracterizadas "por el modo de discurso figurativo en que están plasmadas".[28] Por supuesto, agrega White, a los historiadores no les gusta pensar que su trabajo es la "traducción de hechos a ficciones", pero el efecto es ése:

> Yo sé que esta insistencia en el elemento ficticio en *todas* las narraciones históricas seguramente provocará la ira de los historiadores que creen que están haciendo algo fundamentalmente diferente de lo que hace el novelista, en virtud de que ellos se ocupan de acontecimientos "reales", en contraste con los "imaginados" por el novelista. Pero ni la forma ni la fuerza explicativa de la narrativa derivan de los diferentes contenidos que presumiblemente es capaz de contener. De hecho, damos sentido a la historia —el mundo real [actual] tal como evoluciona en el tiempo— del mismo modo que el poeta o el novelista tratan de darle sentido, es decir, dotando a lo que en una primera vista parece ser problemático y misterioso del aspecto de una forma reconocible, porque es familiar. No importa si se considera que el mundo es real o sólo imaginado: la manera de darle sentido es la misma.[29]

Ahora bien, estas referencias a Partner, White y Ankersmit comienzan por apartarnos de la posición "tierraplanista" de Evans para luego llevarnos de regreso al espacio intelectual que ocupan Derrida y compañía. A estas alturas podemos dejar a Evans y el tipo de historia que él llama historia *per se* para volver a un mundo mucho más generoso y reflexivo, un mundo discutido en un vocabulario y un registro muy diferentes de los de Evans, un mundo que éste sabe que existe pero se niega o es incapaz de comprender. Porque, a fin de reiterar al final de este examen de Evans algo que dije al principio, si él hubiera querido entender efectivamente a los posmodernistas, éste es el mundo al que tendría que haber entrado *en detalle*. Si hubiera querido realmente aniquilar a los que atacan su historia, debería haber expuesto, pieza por pieza, las partes que componen las argumentaciones de, por ejemplo, Derrida, Baudrillard, Lyotard, White, Ankersmit y compañía, y haberlas despedazado. Eso al menos habría sido un espectáculo interesante: ver a Evans tratando de desmenuzar *De la gramatología* de Derrida, *Metahistoria* de White o *Narrative Logic* de Ankersmit. Pero no lo hizo. En consecuencia, por mucho que ruja y puje, deja a White y compañía intactos: nunca se metió con ellos. La defensa "representativa" de Evans es tan débil como es porque lo que defiende, en el mejor de los casos, son los aspectos empíricos/cognitivos/epistemológicos del trabajo de los historiadores "propiamente dichos", que los posmodernistas no están realmente interesados en atacar, y dejar tan claro como siempre que son "semántica histórica". Por tanto, paso ahora a los propios White y Ankersmit, y lo hago con el veredicto de David Roberts sobre White resonando en mis oídos: que, a pesar de Evans, los argumentos de White acerca del entramado, la tropología y el discurso narrativo son, sencillamente, "irreprochables".

V. SOBRE HAYDEN WHITE

ÉSTE no es el lugar para una exégesis detallada de la obra de White. Ya he tratado de presentar y popularizar aspectos de ella en otras ocasiones, en particular en *On "What is History?" From Carr and Elton to Rorty and White*.[1] Otras presentaciones y contextualizaciones de White en forma de libro han aparecido en fecha reciente en la positiva visión de Alun Munslow respecto de las formas en que el posmodernismo ha modificado "la manera en que estudiamos historiográficamente el pasado" *(Deconstructing History)* y en el también perceptivo pero negativo *Theories and Narratives* de Alex Callinicos.[2] Tampoco es éste el lugar para efectuar una disección muy académica de White. Porque también eso se ha intentado a lo largo de los años y continúa intentándose.[3] No hace falta hacer más trabajo de ese tipo en esa área. Más bien me concentraré en tres cosas que tienen que ver con mi crítica de la historia con minúscula (que no olvida por completo la defensa de Evans pero tampoco se ocupa mucho de ella) y con mi ulterior argumentación de que después del derrumbe de las historias con mayúscula y con minúscula quizá ahora podamos vivir en los imaginarios de lo posmoderno, que no tienen mayor necesidad de ninguna de ellas: en tal contexto, entonces, me he apropiado de White así como de Ankersmit como mis dos "expertos en demolición" con minúscula.

Mis tres tareas en relación con White, entonces, son las siguientes: primero esbozaré en breve —para quienes hayan llegado a White mediante Evans o por alguna otra ruta también desinformada— lo que podría considerarse un repaso de los supuestos más básicos de White. Segundo, resumiré por qué White dice que llegó a la retórica y la tropología para comprender por qué los textos de historia se construyen y constituyen tal y como se hace. Y tercero, esbozaré el tipo de argumentos y de conclusiones a los que Evans (o cualquier otro) tendría que responder para que el género con minúscula sea por lo menos plausible "de arriba abajo, de la sintaxis a la semántica".

LOS SUPUESTOS BÁSICOS DE WHITE

Hasta donde sé (y a pesar de las acusaciones en contra) White nunca ha sostenido que los acontecimientos, personas, instituciones, procesos sociales, etc., del pasado (es decir, el pasado *per se*) no existieron, no ocurrieron, o no ocurrieron exactamente tal y como

fueron. En realidad, él insiste en este punto.[4] Tampoco ha sostenido nunca que *todo* es lenguaje o discurso, o que no podemos hacer referencia y representar entidades extradiscursivas; de hecho, insiste en que el discurso histórico hace referencia a un mundo fuera de él. Tampoco ha sostenido nunca que las cosas en el pasado no hayan ocurrido de manera que permitan entenderlas cronológicamente. Y nunca ha negado que las huellas del pasado sean accesibles mediante los archivos (obviamente, entendiendo los "archivos" mismos como productos históricos). En realidad, White da por sentado que tal "archivo" existe, que es apropiable, que los historiadores se lo apropian y que constituye la "base" (aunque "siempre en discurso") de tipos de construcción histórica relacionada con los protocolos disponibles en cualquier momento determinado y, digamos, para alguien en particular, de manera que el conocimiento cognitivo de cierto tipo se vuelve evidente. Tampoco White ha negado nunca que exista una distinción —en el nivel del referente— entre lo totalmente imaginativo y lo "real"/efectivo. Como tampoco niega la eficacia pragmática de las técnicas practicadas en el archivo y su estatus ocasionalmente científico; de hecho, "el espacio para la investigación 'científica', para el acceso a información del pasado", es algo que él simplemente da por sentado.[5]

Más bien —*y en contra de todo esto*—, lo que ha ocupado a White en gran parte de su obra "teórica" es tan sólo esto: que es *contraintuitivo* sostener que los historiadores no puedan construir a partir de las *mismas* huellas históricas, del *mismo* asunto/material y de los *mismos* fenómenos bien documentados que ocurrieron en el pasado (fenómenos simples o complejos) toda una gama de narraciones diferentes (no historias, sino narraciones). Esas narraciones confieren a tales materiales/fenómenos significados y significaciones enteramente diferentes y por tanto interpretaciones/lecturas que *no* son mutuamente contradictorias, *ni* mutuamente excluyentes, *ni* lógicamente derivadas, *ni* nunca definitivas y, de esta manera, provienen (como apropiaciones estéticas, que dan forma y estilo) de un sitio distinto de aquel en que realmente ocurrieron los fenómenos. Precisamente, hay una "relatividad inexpugnable en cada situación", una relatividad, agrega White, que es función del lenguaje empleado para describir y así constituir acontecimientos pasados —y es necesario subrayar esto reiteradamente— *no* para constituirlos en el sentido de que esos "acontecimientos" no hubiesen tenido lugar antes de ser constituidos de ese modo, sino constituirlos para que se conviertan en "posibles objetos de explicación y comprensión". Todo esto, agrega White, es obvio.[6] Y en efecto lo es.

En consecuencia, lo que interesa principalmente a White en sus obras más teóricas y metodológicas es el modo en que los historiadores —ya sea que trabajen con minúsculas o con mayúsculas, que se ocupen de historia intelectual o de historia económica, que trabajen en el centro o en los márgenes de cualquier discurso dado o de cualquier formación social dada— tienen que pasar por los *mismos* procesos formales

(estructuradores) a fin de producir, a partir de los rastros del pasado, algo que esos rastros nunca fueron y nunca indicaron, a saber, *un texto histórico de estructura narrativa como artefacto literario cuyo contenido es tanto imaginado como descubierto*, un fenómeno enteramente dentro del lenguaje. Lo que le interesa a White (según lo ha señalado Roth)[7] es desplazar las cuestiones y preocupaciones epistemológicas acerca de la objetividad en favor de indagaciones en las estructuras literarias y poéticas de las narrativas históricas y de una crítica de su función "enmascaradora". Para White, las preguntas interesantes no se refieren a la correspondencia de una historia con su "realidad anterior", sino al hecho de que no hay "realidad" que pueda ser considerada aparte de cualquier construcción de trama significativa de ella. Escribir una historia es construir un tipo de narrativa y no otro, no representar el pasado "llano", por lo que las preocupaciones de White se centran en cómo los historiadores crean criterios para determinar lo que se considera "realista" a fin de dar autoridad a sus narrativas. Por consiguiente, el análisis de White de cómo se hacen las historias no parte de las huellas del pasado para ir hacia arriba, hasta el texto terminado (de la fase de la investigación de archivo hacia arriba), sino al revés. White empieza con el producto acabado —el texto— y con el presente "real" que, como vimos al principio de esta parte que señala De Certeau, por lo común los historiadores borran de la producción de sus textos, y trabajan hacia atrás mediante las distintas etapas de su producción para entender cómo es que el pasado —que "en sí mismo" no es histórico— es historicizado. De nuevo cito a Roth:

> En el enfoque de White de la escritura histórica es crucial la idea de que dotamos al pasado de significado porque "en sí" no tiene ninguno. El escritor de historia tiene que dar al pasado la forma de una narración porque el pasado no tiene forma alguna, o al menos no tiene las formas retóricas que son las únicas que lo hacen significativo en la comunicación. White no ofrece argumentos metafísicos sobre la naturaleza del pasado antes de su textualización, pero en cambio señala que nuestra historia nos llega en formas mediadas por textos y, por tanto, siempre formada por tropos (generalmente) en una narración. Su propia obra explica cómo es que la mediación alcanza sus efectos.[8]

Los análisis de White se refieren al modo en que los textos de historia —cualquiera que sea el significado o la significación que confieren al objeto de estudio— tienen inevitablemente que valerse de un modo de construcción de trama, un modo de argumentación y un modo de tropo para alcanzar una forma narrativa, procesos que son orientados —y por consiguiente encarnan— una preferencia ideológica. Lo que significa que en última instancia uno escoge (en formas que no necesariamente ignoran la evidencia "empírica") las historias que le gustan con base en razones morales/políticas que justamente son —si son realmente *elecciones* "morales"— radicalmente contingentes. Como lo expresa White:

> Colocados frente a las visiones alternativas que los intérpretes de la historia ofrecen a nuestra consideración, y sin ninguna base teórica apodícticamente establecida para preferir una visión en lugar de otra, tenemos que regresar a las razones morales y estéticas para la *elección* de una visión, en vez de otra, como la más “realista”. En suma, el viejo Kant tenía razón: estamos en libertad para concebir la “historia” como queramos, así como estamos en libertad para hacer de ella lo que nos plazca.[9]

A pesar de las lecturas erróneas que afirman lo contrario, es claro que los argumentos de White no se proponen negar el pasado (un referente independiente aunque textual) ni el elemento empírico en el discurso histórico, sino que se concentran en la forma narrativa que la abrumadora mayoría de ellos adopta en nuestra formación social. Sin embargo, eso no equivale a decir que dicha constitutividad lingüística —como debería quedar claro por la referencia a Kant y la elección moral no apodíctica— signifique que White abogue por algún tipo de determinismo lingüístico, cosa de la que también se le acusa con frecuencia. Todo lo contrario. Lo que White dice es que aun cuando cualquier cultura determinada trata ciertamente de limitar la gama de las apropiaciones históricas, dentro de esa gama la elección de la estructura de trama, el modo de argumentación y el tropo figurativo son relativamente libres, y eso es bueno. Tal y como lo define White, “las versiones narrativas de acontecimientos históricos reales admiten tantas versiones igualmente plausibles en sus representaciones como estructuras de trama existan en cada cultura para dotar de significados a historias, ya sean reales o de ficción”, y esa libertad es importante tanto en lo político como para elevar a una conciencia reflexiva los procesos constitutivos involucrados, a fin de que uno “controle su propio discurso”. He aquí cómo expresa White esos dos puntos —sobre la libertad y la reflexividad, ambos lejos de ser característicos de un bárbaro— reunidos:

> Finalmente, podemos observar que si los historiadores reconocieran el elemento de ficción en sus narrativas, eso no significaría degradar la historiografía a la calidad de ideología o propaganda. En realidad, ese reconocimiento serviría como un poderoso antídoto contra la tendencia de los historiadores a quedar presos en prejuicios ideológicos que no reconocen como tales [caso de Evans], sino que reverencian como la percepción “correcta” de “cómo son las cosas en realidad”. Al llevar la historiografía más cerca de sus orígenes en la sensibilidad literaria deberíamos ser capaces de identificar lo ideológico, ya que es el elemento de ficción en nuestro propio discurso. Siempre podemos ver el elemento ficticio en aquellos historiadores con cuya interpretación de determinado conjunto de acontecimientos discordamos, pero raramente percibimos ese elemento en nuestra propia prosa. Así, también, si reconociéramos el elemento literario o de ficción en todas las narraciones históricas, deberíamos estar en condiciones de llevar la enseñanza de la historiografía a un nivel superior de autoconciencia… Al llevar la historiografía de regreso a una conexión más íntima con su base literaria, deberíamos no sólo ponernos en guardia contra distorsiones *meramente* ideológicas, sino acercarnos a esa “teoría” de la historia sin la cual no puede ocurrir… en absoluto.[10]

Resumiendo: está claro que no es la intención de White negar la realidad del pasado, ni que el trabajo técnico en el archivo produce afirmaciones cognitivas, ni que es perfectamente correcto evaluar la veracidad de los discursos históricos en términos de su *valor de verdad* en nivel de la afirmación o en el nivel ligeramente más problemático de

la crónica, ya que, de otro modo, dice White, la historia no podría justificar su afirmación de representar acontecimientos previamente "reales". Pero una vez dicho todo eso, más allá de esos elementos cognitivos, la "verdad" no tiene cabida en el asunto; la historiografía no es simplemente —en cuanto que historiografía— una epistemología. David Roberts ha expresado bien esto, y concluyo con su comentario de que

> una cosa es aprehender determinado conjunto de acontecimientos y otra completamente distinta es construir su trama y crear una narrativa coherente a partir de ellos. Y para White, una vez que pasamos del archivo y la crónica a la narración, la verdad ya no es la cuestión principal. De manera que, aun cuando el modo de entramado narrativo afecta el contenido mismo del relato histórico, no hay espacio [*cfr.* Evans] para evaluar los modos de entramado y de narración en términos de la dicotomía verdad/ficción. El espacio para evaluar el valor de verdad de los relatos históricos está limitado al nivel [epistemológico] más bajo, prenarrativo… [Así] la prioridad del propio White era mostrar no cómo la verdad llega a ser posible, sino "cómo el discurso histórico produce sus efectos característicos de conocimiento".
>
> En último análisis, para White *todas* las historias son ficciones y sólo pueden ser verdaderas en sentido metafórico. De ahí su insistencia en que "los relatos no son verdaderos o falsos, sino más bien más o menos inteligibles, coherentes, consistentes y persuasivos, etc. Y esto es válido tanto para los relatos históricos como para los de ficción". Por el contrario, las argumentaciones sobre el significado de los acontecimientos versan tanto sobre la estructura de la trama como sobre los acontecimientos mismos, de modo que tampoco pueden ser verdaderas ni falsas. Más bien constituyen ficciones de segundo orden.[11]

WHITE SOBRE LA RETÓRICA Y LA TROPOLOGÍA

En este punto debería ser muy claro que para White es tan sólo un hecho sumamente deseable que el mismo tema sea siempre capaz de ofrecer bases para narrativas igualmente plausibles en potencia y que, por tanto (potencialmente), requieren de elecciones muy reflexivas y de libertad y emancipación moral/política. Y también que cualesquiera que sean los significados y significaciones en efecto conferidos, *todos* los historiadores construyen sin poder evitarlo sus narrativas a partir de las mismas estrategias retóricas que emplean los escritores imaginativos, estrategias que son —y aquí empiezo a desarrollar este punto— de naturaleza más tropológica y estética que lógica. Porque entre lo que llama "fase de investigación" y "fase de escritura" ocurre algo que a White le parecía —y todavía le parece— raro.

> Encuentro —comenta— que si no empezamos por este tipo de información [la fase de investigación], sino por examinar el propio texto [acabado], podemos ver que muchas veces… [los historiadores] han dicho cosas… que no se pueden justificar sobre la base de sus informes de investigación. La composición del texto del historiador, tan sólo sobre la base de las consideraciones propias de la composición, transforma los materiales extraídos de los archivos.[12]

Este comentario de White, hecho en el curso de una reflexión retrospectiva sobre la escritura de *Metahistoria,* proviene de una entrevista que concedió a Ewa Domanska y

que fue publicada en *Diacritics* en 1994,[13] entrevista que ahora quiero examinar de cerca. Porque en ella responde a la muy relevante pregunta de cómo y por qué utilizó una teoría de tropos para ayudar a entender cómo es que los textos históricos son como son, o en qué consiste la musa. En lo esencial, la posición de White podría expresarse como sigue.

White recuerda que cuando empezó a escribir *Metahistoria* a comienzos de la década de los sesenta —fue una obra que tardó casi diez años en escribir y que apareció en 1973— no sabía nada de retórica. Le habían enseñado que la retórica era "algo malo"; que no se interesaba por la verdad, que sólo estaba interesada en la persuasión y que los historiadores debían evitarla. En aquella época, igual que ahora, a los historiadores no les gustaba la retórica "porque creen que en lo que ellos hacen no hay ninguna retórica. Siempre se resisten. Se resisten a cualquiera que trate de decirles algo acerca de lo que hacen".[14] Pero para escribir el libro que deseaba escribir —un libro sobre la escritura histórica del siglo XIX— comprendió que necesitaba algunos principios "para organizar y caracterizar las diferentes maneras en que el siglo XIX hacía historia, escribía sobre la historia". Lo que White quería era escapar de la forma en que la mayoría de los estudios sobre la investigación y la producción histórica veía lo que los historiadores decían hacer cuando estaban trabajando, en lugar de ocuparse de lo que escribían. Porque White veía algunas discrepancias importantes entre ambas cosas:

> A mí me parecía que el modo en que la mayoría había escrito la historia de la escritura de la historia era atender a lo que los historiadores decían que hacían, antes que analizar lo que efectivamente escribían. Ranke, por ejemplo, señaló: vamos a los archivos, estudiamos esto, estudiamos aquello, salimos, ordenamos las cosas y después las escribimos. Hay una fase de investigación y una fase de escritura. Descubrí que si no partimos de ese tipo de información, sino que examinamos el texto mismo, podemos ver muchas veces que se han dicho cosas… que no se pueden justificar con base en los informes sobre la investigación. La composición del texto del historiador, tan sólo sobre la base de consideraciones puramente composicionales, transforma los materiales que él ha extraído de los archivos. Por tanto, necesitaba una forma de caracterizar diferentes estilos de representación. Por ello fue que [como historiador especializado en historia medieval que preparó su tesis con base en los archivos del Vaticano] empecé a estudiar teoría literaria… y retórica.[15]

Por supuesto, eso no quiere decir que como las consideraciones composicionales transforman los materiales tomados del archivo, los factores extrínsecos morales/políticos no cuenten: claro que cuentan. Si consideramos que se trata de un historiador que siempre se ha visto a sí mismo como "básicamente marxista",[16] creo que lo que le gustó a White de la retórica composicional fue el hecho de ser política por completo:

> los inventores de la retórica, Gorgias y Protágoras y todos los demás [sofistas] que fueron atacados tanto por Platón como por Aristóteles, eran en realidad filósofos del lenguaje. [Porque]… la retórica es filosofía; es una filosofía materialista y presume toda una ontología. Lo que los sofistas enseñaban es que la metafísica es imposible… [mientras que] la retórica es concebida como una teoría de cómo se produce el significado, o cómo se construye el significado, no cómo se descubre el significado.[17]

"Una teoría de cómo se produce y no de cómo se descubre el significado." Eso es lo que White quería para ayudarse a comprender la estilización política y la forma en que las estructuras formales trabajan el "contenido": una teoría del lenguaje, de la producción de significado y una filosofía materialista, política y escéptica. Leyó a los sofistas, a Vico, Hegel, Mill y a teóricos de la literatura como Northrop Frye, Kenneth Burke, Lukács, Jacobson, Jameson y otros, y aplicó esas lecturas —en *Metahistoria*— en forma devastadora.

Lo que White obtuvo de la retórica como teoría del lenguaje lo describe como sigue. La escritura narrativa *no* está formada por la lógica. Ninguna narrativa presenta *nunca* la consistencia de la deducción lógica. La lógica silogística nos habla sólo de oraciones. Pero aun cuando las narrativas contienen oraciones, la narrativa no es un conjunto extendido de oraciones. De nuevo, en la narrativa hay componentes extraoracionales que tienen que ver con la sintaxis. Pero no se trata de la sintaxis gramatical, sino de una sintaxis del uso del lenguaje más allá de la oración. En consecuencia, dadas esas limitaciones, White pensó que lo que se requería era una "lógica" de la composición narrativa. Y eso fue lo que encontró en la retórica, aunque no en la retórica antigua (allí encontró la política), sino en la retórica moderna. Porque la retórica moderna le permitió captar los ritmos y las contradicciones tanto de la "vida" como de la "escritura" de la vida. Así lo expresa White:

> Yo creía que la dialéctica de Hegel… era un intento de formalizar el pensamiento práctico. Cuando las personas se relacionan entre ellas, ya sea en la política o en el amor, no se relacionan silogísticamente. No es un silogismo… Es un entimema. Y la mayoría de las composiciones —la mayor parte del habla cotidiano— es entimémica. No siguen reglas de deducción lógica… Entonces, como comprendieron tanto Hegel como Stuart Mill, se precisa otro tipo de lógica para hablar de asuntos prácticos, una lógica de la praxis. La lógica de la praxis no puede seguir la lógica de la identidad y la no contradicción… La sociedad crea situaciones en las que uno tiene que actuar de forma contradictoria. Por tanto, hace falta una teoría de la representación de la vida vivida en contradicción. Eso nos permitiría explicar la sintaxis de las vidas reales. En el estudio de la narrativa, las personas que intentan dar una lógica de la narrativa fracasan… Ya que lo importante, y el hecho, es que una narrativa no es una frase larga. Y la gramática sólo puede hablar de frases, no de discursos.[18]

Por consiguiente, si esas oraciones no están unidas entre sí por la lógica, pero es necesario darles sentido de alguna manera, eso sólo puede hacerse mediante la tropología:

> porque se necesita una teoría de los *virajes,* de la desviación sistemática de la explicación lógica. Eso es lo que tiene de fascinante la narrativa. No puede ser gobernada por las reglas estrictas de la deducción lógica. Por eso me volví a las teorías retóricas, porque creía que la retórica proporciona la teoría del discurso de improvisación.[19]

Por ello White se metió en la tropología. No fue para confundir, para distraer la atención del archivo ni para cuestionar la referencialidad, sino para tratar de explicar cómo, hasta

en el más “liso y llano” de nuestros discursos, son tropos retóricos (la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía) los que ligan semánticamente las oraciones para formar significados en estructuras narrativas. Y como la retórica llamó también su atención hacia el escepticismo y el relativismo filosófico, eso le permitió a White vincular la tropología con su posición humanista/materialista, por un lado, y con su posición política relativista, por el otro. Porque lo que enseñaban los retóricos sofistas era que la metafísica es imposible; que aun después de nuestros mejores esfuerzos por abarcarlos, la existencia, el pasado y el mundo permanecen ininteligibles, sublimes. Por tanto, la retórica se basa en la comprensión de la catacresis y la finitud humana: es escéptica; es moralmente relativista; es antilógica, “escrita en forma analítica”. Como dice White, Gorgias y Protágoras comprendieron que

> no existe una manera correcta de decir y representar el mundo porque el lenguaje es arbitrario en su relación con el mundo al cual se refiere. Y cuál es el habla [o la historia] correcta o verídica depende de quién tiene el poder de determinarlo. Por tanto, la retórica es la teoría de la política del discurso… Dice que el discurso se elabora a partir de conflictos entre personas. Los que determinan quién tendrá el derecho, el poder, la autoridad de decir cuál es el habla correcta, y los que intentan definir el habla correcta… legislarla, son siempre autoritarios, de Platón en adelante.[20]

En consecuencia, lo que el retórico sabe es esto: que el significado, la significación, el propósito, la verdad, son siempre producidos mediante las maquinaciones de *regímenes de verdad*. Y por ello una concepción retórica de cualquier forma de discurso —como la historia— que no puede ser formalizada ofrece algún tipo de equivalente a lo que la poética intenta hacer con sus análisis del habla y la dicción poética.

La historia contiene entonces un elemento poético irreductible que significa que nunca puede ser plenamente lógica ni verdadera ni científica ni una epistemología:

> La historia tiene dos caras: una científica y una artística. Eso es lo que la hace interesante. Uno siempre está mirando en dos direcciones. Pero los historiadores no lo saben, porque desde el siglo XIX se les enseña que deben mantener los esfuerzos literarios y poéticos fuera de su escritura… Uno hace su investigación como científico, pero después, cuando se trata de escribir, está bien, hazlo… de manera que la gente pueda leerlo con facilidad, pero la escritura no agrega nada a tu verdad más que cosméticos… Y eso está *mal.* Cualquier lingüista moderno sabe que la forma de la representación es parte del contenido. Por ello he titulado mi último libro *The Content of the Form [El contenido de la forma]*… escoger la forma es ya escoger un dominio semántico.[21]

Por ello, el tema interesante sobre las prácticas del historiador que White viene estudiando desde la década de los sesenta es formulado por él precisamente como una pregunta: “si ya no se puede mantener la vieja distinción fácil del siglo XIX entre hechos y ficción y, en cambio, los vemos en el discurso como un continuo”, entonces, dice White, yo preguntaría: “¿cuál es la función ficcional en el discurso que no es de ficción, o que

intenta no ser de ficción?" Porque cualquiera que escribe una narrativa está creando ficción.

Siendo así, entonces, en los comentarios finales de la entrevista se ponen a prueba las intenciones "no bárbaras" de White y su genuino deseo de no destruir la historia, sino de entenderla como un discurso ambivalente. La opinión sobre la historia que tiene White *se parece* a la sostenida por Derrida y Lyotard. Cerraré esta sección con una serie de afirmaciones de White: "hay muchas maneras de estudiar la historia… no es posible legislar una ortodoxia sobre el modo en que debe estudiarse la historia". Y también: "Es posible improvisar diferentes técnicas de representación del pasado, y es por ello que la escritura de la historia tiene una historia diferente de la del estudio de la física". Otra: "No tenemos más que observar la historia de la escritura histórica para reconocer que hay diferentes variaciones estilísticas. Y lo que es realmente ingenuo por parte de los historiadores es que siempre piensan que el modo actual de hacer historia es el mejor". Otra: "Es imposible legislar el modo en que las personas se van a relacionar con el pasado porque el pasado es un lugar de fantasía. Ya no existe… de manera que [su gente] no puede ser estudiada de modo empírico. Pueden ser estudiados por otros métodos, de tipo no empírico, pero no hay manera de determinar en forma final cuál es la mejor teoría para estudiar y orientar la investigación en historia. Pero es posible tener una teoría de la escritura histórica". Como *Metahistoria*. Como las obras de White. Y White presenta esas obras del mismo modo que Collingwood presentaba las suyas. Collingwood solía decir, termina White, que él no se molestaba demasiado en responder a las críticas. "Yo hago lo mejor que puedo" —solía decir—, "y si alguien puede usar lo que hago, muy bien; y si no, están en libertad de hacerlo mejor." Ésa es también la posición de White. No hay nada de la estrechez y el petulante deseo de ser hiriente —que sí hay en el texto de Evans— en la posición relajada, generosa, humanista y emancipatoria de White, que es, para mí, lo que hace de él un intelectual tan atractivo. "No me importa cómo me califiquen", escribe. "No creo que las etiquetas sean importantes. Yo lo veo así: no hay que preocuparse por las etiquetas ni por las escuelas. Aquí hay un libro. Léelo. Si te ayuda en tu trabajo, muy bien; y si no, olvídalo."[22]

DIALOGANDO CON WHITE

En la medida en que estamos interesados en que la historia continúe creo que no debemos olvidar *Metahistoria* (ni ninguno de los textos de White). Quizá él pueda hacerlo, como a veces dice. Es posible que White haya seguido avanzando de manera que para él algunos aspectos de *Metahistoria* ya estén superados.[23] Pero la mayoría de nosotros estamos tan rezagados en conocimientos teóricos, aún tenemos tanto terreno

que recuperar, que para nosotros *Metahistoria* es todavía *un libro para el futuro*. Pero, por supuesto, lo interesante aquí, en el contexto de *este* libro, es que White resulta útil también para quienes puedan estar pensando que la historia está llegando —y debería estar llegando— a su fin. Que White es útil no por lo que puede ayudarnos a llegar a ser como historiadores (reflexivos; capaces de ver que la historia nunca puede ser una epistemología; que todas las historias narrativas —con mayúscula o con minúscula— son, por su forma, metahistorias, etc.), sino por la ayuda que puede darnos para acabar tanto con los géneros existentes con mayúscula y con minúscula como quizá con la historia *per se*. Porque lo que hacen las obras de White es enfrentar a los historiadores con minúscula (como Evans) con una forma de historicizar el pasado, que es tan distinta de la de ellos que si llegara a convertirse en una nueva norma entonces la historia “tal como la hemos conocido” —y quizá la historia como tal— desaparecería.

Por esta razón antes dije que si Evans hubiera querido realmente defender su género entonces habría tenido que “desmontar” en detalle a los exponentes posmodernos en el nivel de sus textos. Y no hace eso. En consecuencia, la cuestión que aún queda en pie, para Evans y sus compañeros en esa defensa, es si es posible refutar, digamos, la argumentación de White acerca de la naturaleza de la historia. Yo no creo que sea posible, y por tal motivo esbozaré ahora con brevedad el hilo metodológico del que quizá sea todavía el texto más importante de White —*Metahistoria*— y lo dejaré como desafío para Evans y compañía, del mismo modo que al final de la tercera sección del capítulo 4 quedó planteada la crítica más concreta del empirismo (p. 187).

Metahistoria es un libro extenso. Sin embargo, en su prefacio, introducción y conclusión White expone su tesis general y su metodología, y da una lista de siete conclusiones sobre la “naturaleza de la historia” a las que ha llegado. Lo que sigue es un análisis de su posición metodológica y la lista de las siete conclusiones; me pregunto qué queda de la historia con minúscula al estilo de Evans, después de White.

Al comienzo del texto White afirma que él trata “la obra histórica como lo que más visiblemente es: una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa” y, más adelante agrega, “cuyo contenido es tanto inventado/imaginado como descubierto”.[24] Es un hecho reconocido que *todas* las historias combinan cierta cantidad de evidencia/datos, categorías y conceptos para explicar ese material, y una estructura narrativa para presentarlo como un icono de “conjuntos de acontecimientos que se supone ocurrieron en tiempos pasados”. Esto no presenta dificultades. Admite el pasado, las huellas de ese pasado, el trabajo de archivo, los datos “duros”, los hechos de evidencia de tipo empírico que producen —en el nivel de la afirmación particularmente— conocimiento. Por supuesto. Pero a continuación White afirma:

> Yo sostengo que además tienen un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y específicamente lingüística, y que sirve como paradigma precríticamente aceptado de lo que debe ser una

> interpretación de especie "histórica". Ese paradigma funciona como elemento "metahistórico" en todas las obras históricas.[25]

Ese paradigma precríticamente aceptado, dice White, no debe ser confundido con los conceptos teóricos (de causalidad, consecuencia, contexto, etc.) que los historiadores "propiamente dichos" emplean para dar a las historias "la apariencia de una explicación", porque ésos están justamente en la superficie del texto, se hace referencia a ellos con frecuencia y son fáciles de identificar. Más bien (y recuérdese que este texto se refiere al "momento estructural"), lo que White indaga son esas "estructuras profundas" (metafóricas) que constituyen, reconocidas o no, las estrategias formales que siempre entran en el texto-a-producir:

> … distingo entre tres tipos de estrategia que los historiadores pueden emplear para obtener distintos tipos de "efecto explicatorio". He llamado a esas estrategias… explicación por argumentación formal, explicación por núcleo argumental y explicación por implicación ideológica. *Dentro* de cada una de [ellas]… identifico cuatro modos posibles de articulación por los cuales el historiador puede obtener un efecto explicatorio de un tipo específico. Para la argumentación tenemos los modos de formismo, organicismo, mecanicismo y contextualismo; para el nudo argumental tenemos los arquetipos del romance, la comedia, la tragedia y la sátira; y para la implicación ideológica tenemos las tácticas del anarquismo, el conservadurismo, el radicalismo y el liberalismo. Una combinación específica de modos constituye lo que llamo "estilo" historiográfico particular de un historiador o filósofo de la historia en particular.[26]

Además, continúa White, hay también una cuarta estrategia que mantiene a los componentes de las otras tres reunidas en un estilo particular de configuración. Ésos son los tropos de White, tropos que prefiguran el campo histórico y lo constituyen como un dominio sobre el cual aplicar las teorías específicas que el historiador utilizará para explicar "lo que en realidad ocurrió en él". Y "he llamado a estos tipos de prefiguración", dice White, "con los nombres de los cuatro tropos del lenguaje poético: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía".[27]

En su introducción y a lo largo del texto, White añade gran cantidad de detalles a esas categorías, pero para mis propósitos podemos aquí dejar la explicación ulterior de ellas tal como lo hace White en su prefacio, salvo agregar una cosa: él postula "cuatro formas principales de conciencia histórica con base en la estrategia prefigurativa (tropológica) que da forma a cada una de ellos". Cada una de ellas proporciona las bases para un

> protocolo lingüístico diferente por el cual prefigurar el campo histórico y con base en el cual es posible utilizar estrategias específicas de interpretación histórica para "explicarlo"… opino que el modo tropológico dominante y su correspondiente protocolo lingüístico forman la base irreductiblemente "metahistórica" de cualquier obra histórica.

En consecuencia, concluye White, "en cualquier campo de estudio todavía no reducido (o elevado) al estatus de auténtica ciencia, el pensamiento permanece cautivo del modo

lingüístico en que intenta captar la silueta de los objetos que habitan el campo de su percepción".[28]

La esperanza de White es que la comprensión derivada de este método permita a los historiadores adquirir clara conciencia de cómo funciona su discurso —un discurso en prosa narrativa—, y así controlarlo en lugar de ser controlados por él. White no sólo no es un oscurantista, sino que más bien está en el centro de la tradición de la Ilustración que valora la comprensión racional de la parte que a veces parece ser "irracional" o "ilógica" o "mítica" de las prácticas de los historiadores, y esto aparece con mucha claridad en el muy autoconsciente deseo de White de vivir en un mundo posirónico pero racional/reflexivo. Su argumento para ese fin se construye del modo siguiente.

White piensa que su método le permite penetrar en la base metahistórica en que se apoyan tanto las filosofías de la historia especulativas (metanarrativas como el marxismo) como la historia "propiamente dicha", de manera que las supuestas diferencias entre ellas quedan reducidas a una cuestión de énfasis. Es decir: en la historia "propiamente dicha" el "elemento de construcción se ha desplazado hacia el interior de la narrativa, mientras que la posición predominante en la línea del relato se deja al elemento de los datos 'encontrados'". En la filosofía especulativa de la historia, el "elemento de construcción conceptual pasa al primer plano, se plantea explícitamente y se defiende de manera sistemática, mientras que los datos son utilizados sobre todo con fines de ilustración". Así, White concluye que "toda historia propiamente dicha contiene en sí los elementos de una filosofía de la historia plenamente desarrollada",[29] y que la historia es irreductiblemente teórica.

Pero no sólo eso. Porque White piensa —y por qué no, aunque esto invierte el modo en que los historiadores "propiamente dichos" consideran normalmente las cosas— que los filósofos de la historia "especulativos" operan en un nivel de conciencia metodológica más elevado que el de los historiadores "propiamente dichos" por cuanto que aquéllos buscan "no sólo entender qué pasó en la historia, sino también especificar los criterios por los cuales pueden saber cuándo han logrado captar su significado o su significación", ya que esa historia es un análisis no sólo del pasado histórico, sino de las prácticas por las que "determinada codificación del campo histórico puede aspirar al título de conocimiento".[30] En ese sentido, los historiadores "especulativos" son mucho mejores historiadores que los "propiamente dichos", ya que como a estos últimos no les interesa teorizar sus prácticas en formas reflexivas —y de hecho de manera deliberada se niegan a hacerlo— son de una pálida segunda categoría. De ahí la gran confusión teórica en que se mete la mayoría de los historiadores "propiamente dichos" cuando intentan pensar en forma no filosófica acerca de la metafísica, la ontología, la epistemología y la metodología del discurso histórico, porque ésas son áreas filosóficas que es imposible

intentar siquiera abordar desde el nivel de la práctica, tanto como reducirlas a él. Porque además

> ninguna *teoría* de la historia [y todos los historiadores son “teóricos”] resulta convincente ni se impone a un público determinado con base únicamente en su adecuación como “explicación” de los “datos” contenidos en su narración, ya que, en la historia, al igual que en las ciencias sociales en general, no hay manera de establecer de antemano qué es lo que contará como… “teoría” por la cual “explicar” lo que “significan” los datos. Y a la vez, no hay acuerdo sobre lo que será considerado como un dato específicamente “histórico”. La resolución de semejante problema requiere de una metateoría que establezca sobre bases metahistóricas las distinciones entre fenómenos meramente “naturales” y fenómenos específicamente “históricos”.[31]

Por supuesto. Pero, y éste es un “pero” muy grande, como esas mismas metateorías son en último análisis arbitrarias, las disputas acerca del significado (tanto *dentro* de cualquier metateoría en el nivel de la significación en detalle como *entre* ellas) son interminables, salvo por alguna solución trascendental/infinita: el escepticismo acerca de significados últimos y también contingentes no puede, por tanto, ser erradicado (recordemos: “hay una relatividad inexpugnable en toda representación de los fenómenos históricos”) y ahora podemos ver fácilmente por qué. Y también podemos ver ahora por qué White tiene que ser un histórico escéptico en lo referente a las representaciones del pasado *y* los métodos que las conforman —al igual que todos nosotros—.

Pero tampoco es esto todo. Porque el reconocimiento de ese escepticismo y de ese relativismo inexpugnables es lo que de hecho ayuda a explicar, para White, la imaginación histórica del siglo XIX y, más aún, también las de los siglos XVIII y XX. La argumentación de White no es difícil de entender y arroja el capítulo de Evans sobre “La historia de la historia” a otro mundo, más desabrido. Los argumentos de White son los siguientes.

La imaginación histórica del siglo XVIII era irónica. Sabía que el pasado podía leerse de innumerables maneras; que lo que parecía definido en un caso podía quedar eliminado en otro; que hay numerosas inversiones, consecuencias inesperadas e incontables ironías que es imposible aclarar. Pero la “época clásica” del pensamiento histórico —en términos generales, el siglo XIX— pensaba que sí era posible. Así, para White, el pensamiento histórico de Hegel a Croce “representa un esfuerzo por constituir la historia como base para una ciencia ‘realista’ del hombre, la sociedad y la cultura”, realismo que se basaría en una conciencia ya liberada del escepticismo y el pesimismo de “la ironía de la Ilustración tardía, por un lado, y de la fe cognoscitivamente irresponsable del primer movimiento romántico, por el otro”.[32] Pero —y éste es otro “pero” considerable— ese optimismo realista duró apenas un instante. Porque lo que la Europa del siglo XIX logró producir fue una multitud de “realismos” en conflicto, “cada uno de ellos dotado de un aparato teórico y respaldado por una erudición que impedían negar su pretensión de ser aceptados al menos provisionalmente”.[33] Así, es imposible demostrar, por ejemplo, que Michelet fue “refutado” por el más científico o empírico Ranke, o que Ranke fue

anulado por el aún más científico o realista Tocqueville, o que los tres fueron superados por el "realismo" de Burkhardt, o que Marx era más "científico" que Hegel, etc. Porque de lo que trató la polémica en historia (y en otros discursos) durante todo el siglo XIX fue precisamente de la forma que debería adoptar una "representación realista de la realidad histórica". En consecuencia, como esa cuestión quedó sin resolver, la llamada "crisis del historicismo", que se dio en las últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX, fue poco más que la "percepción de la imposibilidad de escoger" sobre una base adecuada (porque, ¿cuál podría ser?) entre formas mutuamente excluyentes de ver el pasado histórico. Esa percepción ha continuado en el siglo XX hasta el día de hoy, de modo que el nuestro es simplemente un siglo escéptico, relativista, *irónico*.

Partiendo de esa posición, White está en condiciones de ubicar la historiografía actual como una manifestación específica de una fase específica de "la historia de la conciencia histórica en general". Si bien gran parte de la mejor reflexión histórica de la última parte del siglo XX se preocupó por superar la ironía escéptica y relativista, es claro y evidente que ha fracasado. La escritura histórica de fines del siglo XX, tanto con minúscula como con mayúscula, está pues permeada por la ironía, que es quizá el tropo que define al posmodernismo. Ya nadie cree en esas teleologías con mayúscula, mientras que la historia con minúscula, en sus intentos de ser más "realista" (es decir, verídica, objetiva, sin sesgo, desinteresada, seria, etc.), está carcomida por la conciencia escéptica-relativista de que tales propósitos nunca podrán alcanzarse en forma inequívoca: de que la *différance* es inevitable. Y eso es lo que provoca el miedo —que tiene apresado a Evans entre sus tenazas— de que si se considera que "cualquier cosa" puede tener derecho a afirmarse como "historia", o peor aún, de que no existe nada que pueda llamarse "historia" sino sólo y siempre prácticas que tienen un interés al menos nominal por el pasado, todas las cuales afirman ser legítimas, entonces "todo vale". Y yo creo que, en último análisis, eso es lo que White —y todos los demás— acepta o "tiene que aceptar". Y creo que White es además extraordinariamente perceptivo en la observación de cómo se manifiestan los intentos de evitar esa conclusión inevitable en la historia "propiamente dicha". Para White, la historia propiamente dicha ataca a la ironía en dos formas básicas. Primero, intenta superar el escepticismo de la ironía valorando el empirismo y la cautela académica, y, en segundo, valora la objetividad y la neutralidad ideológica a fin de compensar la indecidibilidad moral. Por consiguiente, ahora podemos ver por qué Evans y compañía tienen que privilegiar esas cualidades de erudición, de hechos empíricos y las neutralidades "porsimismistas" y no presentistas, y también podemos ver —de nuevo— por qué la ironía posmoderna representa una amenaza tan seria.

Sin embargo, para White esa ironía no es una amenaza sino algo que puede aceptarse con gusto y, si es posible, ir más allá. Porque aquí podemos ser de nuevo sofistas; podemos vivir con el escepticismo y el relativismo como las mejores *soluciones* a la

problemática de la existencia. Y White piensa que incluso es posible transformar esa ironía en postironía. La ironía que White recibe con alegría (igual que la ironía que Richard Rorty recibe con beneplácito) es una ironía que permite a la gente vivir con una contingencia radical que reconoce que todo se puede describir de nuevo. Reconoce a la gente "que sabe que lo que sabe puede ser (y probablemente será) descrito de nuevo en otro vocabulario, y que no hay forma útil de tratar de ver cuál vocabulario es más auténtico o más realista".[34] Y así como Rorty ha mostrado que los llamados "problemas de filosofía" han sido constituidos por circunstancias históricas particulares, de manera que hoy ya "no vale la pena estudiarlos" (el papel tradicional de la filosofía como tribunal de la razón está en quiebra, por lo que ahora podría convertirse sólo en una conversación más), así White piensa que, en las circunstancias alteradas de hoy, la ironía, que hace que nuestras elecciones sean siempre radicalmente indecidibles, también provee la reflexión necesaria para hacerse responsable por esas elecciones en formas muy conscientes (y por tanto, en cierto modo, postirónicas). Ya he citado parte del párrafo final de *Metahistoria,* pero lo hago de nuevo con todo su peso, porque ese "peso" resume mucho de lo que es White, de lo atractiva que resulta su posición generosa y humanista:

> El difunto R. G. Collingwood se enorgullecía al decir que el tipo de historia que uno escribe, o el modo en que uno piensa acerca de la historia es, en última instancia, función del tipo de hombre que uno es. Pero lo contrario *también* es cierto. Si nos colocamos frente a las visiones alternativas que los intérpretes de la historia ofrecen a nuestra consideración, y sin ninguna base teórica apodícticamente establecida para preferir una visión en vez de otra, tenemos que repensar las razones morales y estéticas para la *elección* de esa visión y no otra como la más "realista". En suma, el viejo Kant tenía razón: estamos en libertad para concebir la "historia" como queramos, así como estamos en libertad para hacer de ella lo que nos plazca. Y si queremos trascender el agnosticismo que nos impone una perspectiva Irónica de la historia que pasa por ser el único "realismo" posible… no tenemos más que rechazar esa perspectiva Irónica y querer mirar la historia desde otra perspectiva antiIrónica. [Porque yo] sostengo que el reconocimiento de esa perspectiva Irónica proporciona las bases para trascenderla. Si es posible demostrar que la Ironía no es más que una de *una serie* de perspectivas posibles de la historia, cada una de las cuales tiene sus buenas razones para existir en un nivel poético y moral de conciencia… los historiadores y los filósofos de la historia quedarán entonces en libertad para conceptualizar la historia, percibir sus contenidos y construir relatos históricos de sus procesos en la modalidad de conciencia más consistente con sus propias aspiraciones morales y estéticas.[35]

Una post o antiironía acepta conscientemente la diferencia, la alteridad y el *différend.* Se construye sobre un relativismo y un escepticismo que son inexpugnables. Ésa es la conclusión a la que llega White y que encarna en siete puntos "metodológicos" que él cree haber demostrado con sus argumentos. Son argumentos que deberán ser refutados por Evans y compañía si es que quieren privilegiar una historia que hasta ahora están lejos de haber delineado con precisión. He aquí las siete conclusiones generales de White:

> *1)* no puede haber "historia propiamente dicha" que no sea al mismo tiempo "filosofía de la historia"; *2)* los modos posibles de la historiografía son los mismos modos posibles de la filosofía especulativa de la historia;

> *3)* esos modos, a su vez, son en realidad *formalizaciones* de intuiciones poéticas que analíticamente las preceden y que sancionan las teorías particulares utilizadas para dar a las descripciones históricas el aspecto de "una explicación"; *4)* no hay base teórica apodícticamente cierta para afirmar de manera legítima una autoridad de cualquiera de esos modos sobre los demás como más "realista"; *5)* como consecuencia de esto, estamos obligados a hacer una *elección* entre estrategias interpretativas rivales… *6)* como corolario de esto, la mejor base para elegir una perspectiva de la historia antes que otra es en última instancia estética o moral antes que epistemológica y, finalmente, *7)* la exigencia de cientifización de la historia no representa más que la afirmación de una preferencia por una modalidad específica de conceptualización histórica, cuya base es moral o estética, pero cuya justificación epistemológica aún está por establecerse.[36]

Todo esto necesitaba ser dicho y White lo ha dicho en forma brillante. Pero subsiste todavía una cuestión que él no ha tratado "seriamente". Como señala Michael Roth en *The Ironist's Cage,* White quiere que vayamos más allá de la ironía al hacer una elección "entre diferentes estrategias de representación" en una forma, como ya he dicho, emancipatoria. Pero todo esto plantea la cuestión de por qué elegir meterse en la historia, en primer lugar. ¿Qué "queremos del pasado, y qué [deberíamos] hacer con nuestra historia una vez que entendemos que ya no puede funcionar como tribunal de apelaciones?"[37] Esto, según yo, conduce a la pregunta de: ¿por qué no olvidarnos de la historia y vivir en imaginarios sin ella? Ésa es la pregunta que consideraremos con Ermarth y Harlan, pero antes quiero volverme al segundo "experto en demolición de la historia con minúscula", Frank Ankersmit.

VI. SOBRE FRANK ANKERSMIT

FRANK ANKERSMIT es actualmente profesor de historia de las ideas y teoría de la historia en la Universidad de Groningen, en Holanda. Además, es autor de varios libros en holandés, y de *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language* (1983) (tal vez su texto más fértil) y muchos ensayos en inglés, algunos de los cuales se encuentran reunidos en su *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora* (FCE, 2003); además fue coeditor, con Hans Kellner, de *A New Philosophy of History* (1995). Ankersmit es uno de los pocos historiadores que se han pronunciado abiertamente en favor del posmodernismo (su "Historiography and Postmodernism", publicado en 1989 en *History and Theory*, es como un manifiesto), y Evans (que lo deja de lado sin examinarlo) lo ha descrito como uno de los más bárbaros entre los invasores y un teórico de segunda o tercera categoría.[1]

Pero ninguno de estos adjetivos aplica en su caso. La investigación histórica de Ankersmit y su comprensión filosófica le dan un nivel de referencia conceptual y una sofisticación que confieren a sus escritos una lucidez, una amplitud y un vigor que me es imposible seguir aquí con el detalle que se merecen. En particular no puedo seguirlo cuando, en los tres últimos capítulos de *Historia y tropología,* empieza a explorar con meticulosidad las posibilidades de una forma de escritura y de conciencia histórica "posmoderna" no kantiana y no metafórica. Pero mi propósito al utilizar aquí a Ankersmit es diferente del que él usa para sí. Me interesa sobre todo examinar su argumento de que hemos llegado al "otoño de la historia", como dice, bajo el impacto crítico del posmodernismo. Su interpretación de esa argumentación es que quizá anuncia esa nueva oportunidad creativa de la historia no kantiana y no metafórica que él intenta, pero que para mí —aunque no excluyo la visión de Ankersmit— parece más bien un modo de vivir sin la historia, kantiana o no kantiana, metafórica o no metafórica. A mí me hace pensar que podríamos estar a la entrada de un periodo en que la historia, y su ética asociada, no pasará el próximo invierno: que su particular primavera historiográfica podría no llegar nunca.

Mi lectura de Ankersmit que eventualmente llega a esta conclusión se divide en dos secciones. En la primera, "De la afirmación al texto, del modernismo al posmodernismo", presento lo que considero que es tal vez la principal crítica que este autor dirige a la historia "propiamente dicha", a saber, que el hecho de no hacer distinción alguna entre la *afirmación* histórica y todo el *texto* histórico (hecho que es perfectamente explicable si tenemos en cuenta lo que oculta), una vez puesto de manifiesto, es suficiente para minar

la viabilidad de la historia con minúscula tal como se practica en la abrumadora mayoría de los casos. En la segunda sección: "Ha llegado el otoño", examino lo que para Ankersmit son algunas de las implicaciones fatales de lo antes expuesto —el fin de la historia "propiamente dicha"— y vinculo esa crítica a mi propia argumentación sobre el fin de la historia *per se*.

DE LA AFIRMACIÓN AL TEXTO, DEL MODERNISMO AL POSMODERNISMO

La filosofía del siglo XX, dice Ankersmit en el párrafo inicial de *Historia y tropología,* ha estado dominada por "el fenómeno del lenguaje" en formas que *no* han contribuido a la autocomprensión de los historiadores. A comienzos del siglo XX, Bertrand Russell y los lógicos positivistas veían el lenguaje formalizado como la matriz lógica mediante la cual adquirimos todo nuestro saber del mundo, y sostenían que al reducir el lenguaje, con el análisis formal, a su "núcleo lógico", podemos ver cómo todo conocimiento confiable (científico) se compone de elementos atómicos. Fue sobre esa reductiva base que Carnap argumentó que la metafísica especulativa occidental era un enorme error filosófico originado, y continuado, por la ignorancia de las reglas sintácticas para conocer la "composición lógica del mundo", y consideró que era su deber hacernos entender que, como la metafísica va más allá de los sentidos, literalmente carece de sentido (es *sinsentido*). Después, en la obra de Wittgenstein, Ryle, Austin y Strawson y compañía, el lenguaje —aunque todavía bajo la influencia del positivismo lógico— fue entendido no ya como un cálculo lógico, sino como una práctica social; una forma de manejarse con el mundo antes que de entenderlo realmente. Pero para Ankersmit esas expresiones intelectuales tenían en común —pese a mucha diversidad y desacuerdos— la premisa de que la lengua es el vehículo de todo conocimiento verificable y todo pensamiento significativo; premisa, según él, todavía viva en la filosofía contemporánea en dos formas que han afectado negativamente la situación de la historiografía como conocimiento. Primero, existe la premisa metodológica (que se remonta, mucho más allá del siglo XX, a la posición *resoluto-compositiva* de Descartes y Hobbes) que, en conexión con argumentos de la filosofía del lenguaje, sostiene que los problemas complejos siempre deben ser descompuestos en sus componentes más simples. Y segundo —y apoyado en lo primero—, el problema de cómo el lenguaje podría dar cuenta de una "realidad" compleja en términos de textos antes que de proposiciones individuales ("la preocupación profesional del historiador") es visto como un *no problema*. Es decir, Ankersmit ve una disposición general a no concebir problemas en esta área que *no* puedan ser reducidos a "la clase de problemas que aparecen en los análisis de las preposiciones y sus partes".[2] En consecuencia, eso permite a Ankersmit sostener que la mayoría de "las desventuras

de la filosofía de la historia contemporánea pueden explicarse desde esta perspectiva". Así, en las décadas de los cincuenta y los sesenta, los filósofos de la historia se concentraban en simples afirmaciones acerca de la descripción y la explicación históricas, sobre causalidad y consecuencias, de manera que "el texto histórico en su conjunto rara vez, si acaso alguna, fue objeto de investigación filosófica".[3] Y lo que evidentemente resulta desafortunado en esta postura es que cualquier problema que se imagine como existente en la producción del conocimiento histórico es visto en sus partes y no donde *realmente* está, en el nivel del texto. Así, "sólo una filosofía de la historia que se concentre en el texto histórico en su conjunto contribuiría de manera importante a la filosofía de la historia contemporánea y trascendería de una mera aplicación de lo que ya se había descubierto en otros lugares"[4] a una filosofía que revele los límites del método *resoluto-compositivo*. Y aun cuando Ankersmit ve (y traza el mapa) la creciente atención prestada al texto a partir de 1970, argumenta con precisión que la mayoría de los filósofos de la historia —y por cierto, la mayor parte del pensamiento de los historiadores activos de tipo empirista/realista— se han resistido al desafío de pensar en forma textual. Y así, concluye Ankersmit, "si en la actualidad la filosofía de la historia se encuentra en una forma tan deplorable que bien podemos preguntarnos si es que aún existe, esto tiene mucho que ver con la indisposición de los filósofos de la historia para explorar la mina de oro filosófica [la textualidad] que poseen en exclusiva".[5]

Porque esa resistencia a pensar textualmente ha afectado en forma drástica el pensamiento de los historiadores acerca de la naturaleza y el estatus de su discurso en dos formas negativas, ambas importantes. Primero, la diferencia crucial entre la investigación histórica ("cuyos resultados típicamente se expresan en forma de afirmaciones individuales sobre el pasado") y la escritura histórica ("que ha integrado los resultados de la investigación histórica en el conjunto del texto histórico") ha sido, ante todo, enormemente subestimada y, cuando ha llegado a ser percibida, ha sido privilegiando a la primera, a tal punto que en su mayor parte la filosofía de la historia no ha sido más que "una filosofía de la investigación histórica". Y esto es desastroso porque es fácil demostrar que los textos difieren lógicamente de las proposiciones/afirmaciones individuales y que, en consecuencia, la escritura histórica, lo mismo que el texto del historiador, nunca puede ser del todo reducida a (los resultados de) la investigación histórica, igual que las proposiciones individuales sobre estados de cosas históricos, de modo que "algo esencial" se ha perdido mientras "reducíamos el texto histórico en su conjunto a las partes que lo constituyen".[6] Y segundo, ya que la filosofía del lenguaje tal como fue adoptada por los filósofos de la historia no ayudaba a entender la situación del relato histórico (la historiografía) como tal, quienes se interesaban en él (como White) se volvían a la teoría literaria. Sin embargo, también allí la oposición a White por parte de los filósofos de la historia profesionales y los "historiadores activos" que pensaban acerca

del asunto (y para los cuales jugar con la teoría literaria era abrir la puerta a factores "imaginativos" de toda índole) ha significado, dice Ankersmit, que el pensamiento amplio y abierto sobre la textualidad de la historia "de arriba abajo" ha permanecido subdesarrollado de modo alarmante.

Ahora bien, Ankersmit acepta en general la posición de White y de los pocos filósofos de la historia como Louis Mink, Hans Kellner y Michel de Certeau, quienes tienen una disposición similar. En *Historia y tropología* escribe que

> como queda claro por lo antes expuesto, la mayor deuda que tengo es con Hayden White [cuya]… capacidad para identificar lo que realmente requiere atención en cada fase del debate intelectual sobre la escritura histórica es, en mi opinión, el elemento más formidable que posee la filosofía de la historia contemporánea.[7]

Pero esto no quiere decir que Ankersmit se limite a ser eco de White. Porque Ankersmit es original y complejo por derecho propio y, en particular, por su trabajo acerca del concepto de *sustancias narrativas,* trabajo que desplaza la atención de la fase de investigación a la producción del texto completo.

Ankersmit expone las ideas detrás de y alrededor de las sustancias narrativas con enorme detalle en su *Narrative Logic* (ideas que resume en sus *Six Theses on Narrativist Philosophy of History,* que se reproduce en su totalidad como apéndice al final de esta sección). Pero tal vez la mejor forma de abordar la esencia de su argumentación es mediante su más accesible artículo, "Reply to Professor Zagorin", publicado en *History and Theory* en 1990. Allí la argumentación de Ankersmit —que sigo con toda fidelidad en algunas páginas— se abre con la resonante afirmación: "Al principio de nuestro camino entre el modernismo y el posmodernismo, encontramos el texto (histórico)", y esa línea de marcha puede describirse como sigue.

Es posible hacer dos afirmaciones acerca del texto. Primero, el texto histórico consiste en muchas afirmaciones individuales que en su mayoría, se presume, dan una descripción verídica o exacta de algún estado de cosas ocurrido en el pasado. Esas afirmaciones evidenciales se basan en las huellas del pasado "halladas" en el archivo histórico genérico, que —una vez debidamente "contextualizadas" y corroboradas— tienen un aura de facticidad. Esto es claro, aunque por cierto podríamos señalar de paso que esa fase de investigación, que sale a la superficie en el texto completo con todo el aparato erudito de la historia "propiamente dicha" (montones de notas al pie de página, etc.), confiere a esos hechos un aura engañosa de realidad ("efectos de realidad") que, a su vez, tiende a sugerir que lo que se está evaluando e interrogando es el pasado en cuanto tal (porque aun cuando "el hecho sólo puede tener una existencia lingüística, como término de discurso…. exactamente como si esa existencia fuese una mera 'copia'… de otra existencia situada en el dominio extraestructural de lo 'real'"). Pero desde el *Discurso de la historia* de Barthes (de donde proviene la cita anterior) nadie

adopta con seriedad la visión —“hoy de seguro arcaica”— de la historia como un discurso dedicado a la recuperación del pasado en alguna especie de estado prediscursivo.[8] Porque, como ha comentado Tony Bennett —reforzando a Ankersmit y Barthes—, todo lo que jamás ha sido o puede llegar a ser de importancia en el discurso histórico es lo que se puede extraer del registro histórico como archivo, ya que eso (que en sí mismo es una composición discursiva) funciona como referente de los historiadores en cuanto que es lo que constituye la “suprema corte de apelación” para la *veracidad* de las afirmaciones históricas; el punto en que, por así decirlo, tocan la base, pero “una base dentro del discurso”.[9] Sin embargo, lo que Ankersmit sostiene es que si bien esa corte suprema existe (aunque en forma muy problemática) en lo que se refiere a las afirmaciones individuales (y en ocasiones para conjuntos sencillos de afirmaciones que establecen “algún tipo” de crónica), *no* existe allí donde sería más importante —en el nivel del texto—, lo cual significa que el discurso de la historia *per se* nunca ha sido y nunca será una epistemología; que la objetividad y la verdad (criterios epistemológicos/ cognoscitivos), por tanto, no son aplicables —y nunca pueden serlo— en el nivel del “pasado historicizado como texto discursivo”.

Así pues, el segundo punto de Ankersmit es que, con la posible excepción de la arqueología y algunas áreas de la “historia” con huellas casi inexistentes, las huellas probatorias y en consecuencia las afirmaciones verdaderas (basadas en la prueba), accesibles a la mayoría de los historiadores, les permiten escribir muchas *más* afirmaciones verdaderas acerca del pasado histórico que las que se encuentran efectivamente en sus textos. En ocasiones se afirma —es un tema típico de seminario— que no existen hechos históricos, y eso es “verdadero” en el sentido de que los hechos necesitan siempre ser establecidos y confirmados como tales por una gran cantidad de investigación interpretativa. Pero una vez terminada la investigación, el resultado no es que no hay “hechos”, sino que hay millones de ellos. En consecuencia, la situación que enfrenta la mayoría de los historiadores no es de inexistencia o escasez, sino de abundancia. El problema pasa entonces a ser el de la selección y la distribución; al ponderar y conferir significación en todo momento a *algunos* hechos en combinaciones siempre problemáticas y en relación con intereses muy variados. Así, como dice Ankersmit:

> De entre todas las afirmaciones que podrían hacer sobre la parte relevante del pasado [relevante, aclaremos, para la forma como han sido descritos], los historiadores seleccionan cuidadosamente por el contenido descriptivo y por la formulación las afirmaciones que en última instancia deciden mencionar en sus libros o artículos —podría decirse que la escritura del texto histórico requiere por parte de los historiadores de una política en relación con la afirmación, y el texto es el resultado de esa política—.[10]

Y la razón por la cual los historiadores son relativamente cuidadosos con *sus* afirmaciones (pero nunca "del pasado" o "de la historia") es que, como explica Ankersmit, "esas afirmaciones, consideradas en conjunto, determinan el 'cuadro' de una parte del pasado que desean presentar a sus lectores, y para los historiadores ese 'cuadro' no es menos importante que las afirmaciones que lo conforman".[11]

Así, de inmediato se ven los problemas para tratar de verificar la "objetividad" o la "veracidad" de cualquier cuadro producido de ese modo, pues tales cuadros sinópticos (generalmente en forma de narrativa) son de un *tipo* diferente —no de diferente *grado* sino de diferente *tipo*— al de las afirmaciones individuales, de manera que por último es imposible "probarlos". Por lo general, las afirmaciones individuales de tipo cognitivo pueden ser probadas contra una fuente discreta para ver si "corresponden", pero los "cuadros del pasado" nunca pueden probarse de esa manera tan sólo porque las afirmaciones que se combinaron para formar ese cuadro no tenían un cuadro propio anterior a ese ensamblaje/combinación contra el cual probar el resultado. Ya que lo más importante de los escritos de los historiadores no se halla en el nivel de las afirmaciones individuales, sino en el de la representación/apropiación icónica (en cuanto que son esas representaciones/apropiaciones las que, digamos, estimulan el debate historiográfico y así determinan "con el tiempo" las formas en que *imaginamos* el pasado), entonces tenemos que concluir con Ankersmit (y White) que la historiografía es tanto inventada/imaginada (los cuadros, las apropiaciones) como encontrada (los hechos) y que las historicizaciones resultantes son siempre, por ser así combinadas/interpretadas, "irremediablemente relativistas".

De este modo, Ankersmit puede extraer dos conclusiones y varias "implicaciones" de los dos puntos establecidos sobre el texto y las afirmaciones de los historiadores. Que *1)* las afirmaciones del texto "se refieren a y describen una parte del pasado y pueden ser verdaderas o falsas", y *2)* ellas definen/individualizan el "cuadro del pasado" que los historiadores desean transmitir a los lectores, quienes, a su vez, en su calidad de lectores, llevan al texto resultante sus propios hábitos "de lectura y de trabajo", en niveles y tonalidades múltiples, de modo que, de nuevo, el resultado es una interminable intertextualidad interpretativa, lo que implica la desaparición de la objetividad y la verdad. Ya que, como explica Ankersmit, es muy difícil y en última instancia imposible decir a partir del *texto* acabado en qué consiste el conjunto de afirmaciones que individualiza cuadros particulares del pasado y qué afirmaciones han sido omitidas y por qué. Un texto es lo que es por lo que no es (en virtud tanto de lo que quedó excluido como de lo que fue incluido) y, por tanto, lo excluido es crucial para *saber*. Pero la mayoría de los historiadores no son metodológica/posicionalmente explícitos acerca de la forma en que constituyeron sus textos (sus tramas, sus estrategias de argumentación, sus configuraciones tropológicas, sus posiciones ideológicas), por lo que ese *conocimiento*

permanece en general inaccesible. Por consiguiente, Ankersmit puede afirmar, en conclusión, que decir cosas *verdaderas* acerca de las huellas del pasado en el nivel de la afirmación es fácil —"cualquiera puede hacerlo"—, pero decir cosas verdaderas acerca de las huellas del pasado en el nivel del texto es categóricamente imposible —"nadie puede hacerlo"—. Pues, por desgracia, los textos no son entidades cognitivas, empíricas, epistemológicas, sino "imaginarios" especulativos, y es justamente esa situación de imaginarios lo que *garantiza* la diferencia y el *différand*: en los niveles combinados de las afirmaciones y el texto tenemos entonces el fenómeno del flujo interpretativo y la redescripción interminables (libertad); de regímenes discursivos siempre (potencial y actualmente) inconmensurables.

Ahora queda claro que lo más interesante para Ankersmit (lo mismo que para White) no es en absoluto lo que ocurre en la fase de investigación, al establecer afirmaciones —eso se describe fácilmente en los muchos manuales existentes (con diferencias en sus recomendaciones y artimañas)—, sino lo que puede decirse de las apropiaciones textuales del "pasado siempre ya historicizado". En consecuencia, una de las contribuciones/formulaciones más originales de Ankersmit a la comprensión de "la naturaleza de la historia" y del estatus del conocimiento en el rango de la historia "propiamente dicha" (aun cuando su visión es aplicable en todas partes, es particularmente relevante para la historia con minúscula) se da mediante su concepto de *sustancias narrativas.* Para él, en definitiva, dicho concepto desplaza la atención de las afirmaciones a los textos y, como él dice, "del modernismo al posmodernismo". En sus propias palabras: "Si tomamos en serio el texto y sus sustancias narrativas, nos convertiremos en posmodernistas; si vemos sólo la afirmación, seguiremos siendo modernistas. O, para resumirlo en una frase: la afirmación es modernista, el texto (histórico) es posmodernista".[12]

Entonces, ¿qué son las sustancias narrativas y qué implicaciones tienen para la historiografía "moderna", especialmente para el género con minúscula?

Las sustancias narrativas, señala Ankersmit, con frecuencia no tienen nombre propio. Por lo común, funcionan como categorías organizativas, mecanismos ordenadores heurísticos (nombres colectivos). Sin embargo, a veces sí se les atribuye un nombre —Renacimiento, Revolución Industrial, Siglo XVIII, Crisis del Siglo XVII—. ¿Qué relación hay, entonces, entre esas sustancias y el "pasado historicizado/actual"?

Ankersmit sostiene que los modernistas (menciona como ejemplos a Walsh y a Mink) tratarían de encontrar algo que corresponda a esa sustancia y atribuirle el mérito de *describir* parte del pasado. Pero la lectura posmodernista de Ankersmit resulta en que conceptos como el de Revolución Industrial "deberían ser vistos como *nombres* de sustancias narrativas y, por tanto, en relación con las referencias o las correspondencias, debería negárseles la capacidad de referir a nada fuera del texto: refieren a sustancias

narrativas (es decir, son un conjunto de afirmaciones contenido por y dentro del texto)".[13]

Esto no equivale a decir que esos conceptos no tengan ninguna relación con el pasado "externo", porque en el conjunto de afirmaciones a que se refiere la sustancia narrativa (por ejemplo, la Revolución Industrial) *se hace* referencia al pasado. Dice Ankersmit:

> La sustancia narrativa es un objeto lingüístico al que podemos referirnos, ya sea en afirmaciones empleando su nombre [por ejemplo, la Revolución Industrial]… o en afirmaciones que expresen el significado metanarrativo del texto histórico, pero que nunca se refieren a nada distinto de o fuera de él mismo.[14]

Es decir, lo que impide que la sustancia narrativa misma se refiera a algo fuera de ella es que la Revolución Industrial no existió *como tal* para referirse a ella. La Revolución Industrial es un concepto producido "ligando" *afirmaciones internas* del texto y, por tanto, no tiene nada fuera de él a qué referirse; significa que las sustancias narrativas son siempre sólo *analíticamente* verdaderas en relación con las afirmaciones internas del texto y nunca *contingentemente* verdaderas al exterior, porque no hay Revolución Industrial "allá afuera" a la que corresponder *antes* de que la sustancia narrativa la *cree* como nombre colectivo para "su" conjunto de afirmaciones. La razón de que pueda considerarse que tales términos se refieren a una actualidad pasada es que, de alguna manera, una sustancia narrativa llega a ser ampliamente aceptada por los historiadores; entonces parece que hubiera una Revolución Industrial "allá afuera" y que ha sido "descubierta". Pero la Revolución Industrial, en su calidad de sustancia narrativa, es un concepto, de modo que lo que ocurre en realidad, con la aceptación general de una sustancia de este tipo, es que "se ha producido una nueva convención en la lengua para relacionar palabras con cosas". Pero, continúa Ankersmit, mientras no se alcanza ese acuerdo universal, lo que rara vez se logra (piénsese en todos los debates acerca de la "Revolución Industrial", la "Guerra Fría", la "Crisis del Siglo XVII"), sólo podemos afirmar que "el historiador ha *propuesto* una convención semántica". Así, se nos lleva a pensar en las sustancias narrativas como hipótesis, como *proposiciones,* para pensar en las formas de recortar el pasado historicizado textualmente. Y de esta manera Ankersmit logra algunos hallazgos importantes sobre esta forma de pensar acerca del conocimiento histórico; examinaremos sólo *tres* de ellos.

Primero, y para reiterar, las sustancias narrativas son imaginarias, organizan conceptos que dan sentido heurístico a afirmaciones de textos, que en lo individual, en cuanto que afirmaciones, refieren a algo fuera de ellas pero que, como sustancias narrativas, no lo hacen. Y sin embargo, son esencialmente dichas sustancias narrativas las unidades semánticas que, en lo individual o en conjunto, organizan nuestros "cuadros del pasado". Y esas representaciones no pueden nunca ser fieles al pasado *per se* en ningún sentido de correspondencia.

Segundo, como no hay pasado que se nos dé simplemente y contra el cual podamos comparar dos o más combinaciones de afirmaciones y sustancias narrativas (por ejemplo, interpretaciones) para ver cuál corresponde al pasado *per se,* entonces el pasado *per se* no tiene ningún papel que desempeñar en el discurso histórico. Desde el punto de vista de la práctica histórica, concluye Ankersmit, "ese [inexistente] pasado referencial" es un concepto inútil. "Todo lo que tenemos son textos y sólo podemos comparar textos con textos."[15] Esto no quiere decir —reitera— que no haya cosas "allá afuera" sobre las cuales creemos algo, que son causa de que tengamos creencias (por ejemplo, un fenómeno que propondríamos llamar Revolución Industrial). Pero la independencia causal de una actualidad previamente existente que llamamos Revolución Industrial no significa que el historiador pueda (como dice Richard Rorty) realizar la imposible tarea de despojar a ese "objeto" de todas las formas que hemos empleado para referirnos a él, verlo de alguna manera cómo fue "en sí", y *entonces* ver cómo se comparan nuestras diversas interpretaciones y decidir cuál es la verdadera o la mejor. De nuevo, eso no significa que en el "rango medio", si estamos buscando la interpretación más plausible de algo que tenemos buenas razones para pensar que ocurrió, no podamos "preguntarnos en cuál de los textos [las interpretaciones] disponibles se ha utilizado con más éxito la evidencia histórica". Pero, y éste es otro "pero" grande, "nunca podemos probar nuestras conclusiones comparando el texto elegido con 'el pasado' mismo". He aquí el punto final de Ankersmit sobre este aspecto:

> Podríamos expresarlo como sigue. Cuando hablamos de la realidad con simples afirmaciones de constatación, como "el gato está sobre la alfombra", hay una serie de convenciones semánticas que deciden acerca del significado, la verdad y la referencia de tales afirmaciones. Cómo se organizan juntas esas convenciones —significado, verdad y referencia— es un problema demasiado complicado… Pero esas convenciones semánticas están conspicuamente ausentes cuando utilizamos el tipo de conceptos históricos que estamos investigando ahora; por tanto, en esta etapa, no podemos hablar con propiedad de verdad, falsedad, referencia o ausencia de referencia… en el nivel del texto histórico y de la interpretación histórica no podemos utilizar con propiedad las palabras verdad y falsedad… podemos decir muchas cosas acerca de proposiciones, por ejemplo, que son fructíferas, bien consideradas, inteligentes… etc. [no tenemos que irnos totalmente "con las manos vacías"]… pero no que son verdaderas o falsas.[16]

Tercero, para Ankersmit esa indecidibilidad radical es parte integrante de la libertad política. Es decir, para que exista la libertad debe haber elecciones. Si hubiera una sola interpretación ya no sería una interpretación sino la (ostensible) verdad. Y eso tendría que ser aceptado por todos, salvo los que gustan de discordar y están dispuestos a ser tratados en la forma correspondiente; aquí la verdad genera cercamientos de todo tipo. Por tanto, lo bueno de la imposibilidad de la "verdad interpretativa" (lo que de todos modos es un oxímoron: puede haber verdad verdadera o interpretación interpretativa, pero no las dos cosas juntas) es que eleva a la conciencia la naturaleza problemática de tales afirmaciones y de quienes las hacen. Así, dice Ankersmit, en el nivel del "debate

histórico" las visiones del pasado que rechazamos son parte integrante de la realización de la situación de las que aceptamos. Entonces, políticamente, no es al escéptico o al relativista, al tranquilo intérprete, a quien *debemos* temer, sino a las personas, o a las instituciones, o a los Estados que afirman saber la verdad de cosas en un nivel de realidad irreductible a la interpretación. Ankersmit no ve ese relativismo como una licencia en la que todo vale, como tampoco lo hacen White, Derrida, Baudrillard, Lyotard ni, como veremos, Ermarth o Harlan (si bien lógicamente "todo está permitido"), sino que lo ve conformado por un deseo humanista y emancipatorio, lo cual es un requisito previo para la libertad, la alteridad, la otredad, la variedad y la vitalidad. Tal es el saldo neto. El relativismo no tiene base. Pero no por eso es débil. Porque en ese sentido nada tiene base. Así es que la arbitrariedad última de *cualquier* decisión, de la *aporía*, conduce a una política de hegemonía (según Laclau y otros, como veremos más adelante, p. 301).

Ahora bien, he planteado muchos de los puntos anteriores expuestos por Ankersmit en forma esquemática y apenas si he considerado brevemente algunas de sus implicaciones. Para una comprensión detallada es necesario hacer la lectura del propio Ankersmit. Y sucede, en el "contexto" que hemos planteado aquí, que recientemente Ankersmit ha "escrito" las conclusiones a las que ha llegado acerca de la "historia" en su *Lógica narrativa* en forma de "Seis tesis sobre la filosofía narrativista de la historia". Dichas tesis ocupan menos de una docena de páginas y parecen un resumen tan lúcido que reducirlas aún más en un comentario selectivo sería demasiado. Por ello las agrego aquí, en esta primera sección, para una posible "discusión introductoria", después de lo cual paso a la segunda sección, "Ha llegado el otoño". He aquí el "Sumario" de Ankersmit de su *Lógica narrativa* tomado de su *Historia y tropología.*

LAS "SEIS TESIS SOBRE LA FILOSOFÍA NARRATIVISTA DE LA HISTORIA" DE ANKERSMIT

1. Las narrativas históricas son interpretaciones del pasado.

1.1. Los términos *narrativa histórica* e *interpretación* proporcionan mejores claves para comprender la historiografía que los términos *descripción* y *explicación*.

1.2. Interpretamos no cuando tenemos muy pocos datos sino cuando tenemos demasiados (véase 4.3). La descripción y la explicación requieren una cantidad "correcta" de datos.

1.2.1. Las teorías científicas son indeterminadas porque es infinito el número de teorías que pueden explicar los datos conocidos; las interpretaciones son indeterminadas porque sólo un número infinito de interpretaciones podría dar cuenta de todos los datos conocidos.

1.3. Interpretar no es traducir. El pasado no es un texto que deba *traducirse* a la historiografía narrativa; debe *interpretarse*.

1.4. Las interpretaciones narrativas no tienen por fuerza una naturaleza secuencial; las narrativas históricas son sólo historias accidentales con un inicio, un desarrollo y un fin.

1.4.1. El tiempo histórico es una invención relativamente reciente en gran medida y artificial de la civilización occidental. Es una noción cultural, no filosófica. Por tanto, basar la narrativa en el concepto de tiempo es construir sobre arenas movedizas.

1.4.2. La narrativa puede explicar el tiempo y éste no explica aquélla (véanse 2.1.3 y 4.7.5).

1.5. Hace 20 años la filosofía de la historia era cientificista; se buscaba evitar el extremo opuesto de ver en la historiografía una forma de literatura. El historismo es el *juste milieu* entre los dos: retiene lo correcto tanto del enfoque cientificista como del literario y evita lo que pueda haber de hiperbólico en ambos.

1.5.1. La historiografía *desarrolla* interpretaciones narrativas de la realidad sociohistórica; la literatura las *aplica*.

1.6. No hay una línea divisoria precisa entre la historiografía y la filosofía narrativista de la historia (véanse 4.7.5 y 4.7).

2. La narrativa acepta el pasado tal y como es. En términos tautológicos: acepta lo que es indubitable sobre el pasado. Lo que es indubitable es un hecho histórico. Ambos sentidos de la segunda declaración son verdaderos (véanse 3.4.1 y 3.4.2).

2.1. Es necesario distinguir entre la investigación histórica (cuestión de hechos) y la escritura histórica (cuestión de interpretación). La distinción es parecida, aunque de ningún modo idéntica, a la distinción en filosofía de la ciencia entre declaración de observación y teoría.

2.1.1. Los resultados de la investigación histórica se expresan en declaraciones; las interpretaciones narrativas son conjuntos de declaraciones.

2.1.2. La distinción interesante no está entre la declaración singular particular y la general, sino entre la declaración general y la narrativa histórica. La

declaración singular puede servir para ambas cosas.

2.1.3. Las determinaciones temporales se expresan *en* declaraciones y no *mediante* declaraciones y, por tanto, no revisten interés particular para la filosofía narrativista de la historia. La filosofía narrativista de la historia opera con declaraciones y no con sus partes (como los indicadores temporales).

2.2. Existe una afinidad entre la filosofía de la investigación histórica y los componentes (declaraciones) de una narrativa histórica. Existe una relación similar entre la filosofía del escrito histórico y la narrativa histórica en su totalidad.

2.2.1. Salvo pocas excepciones (W. H. Walsh, H. V. White, L. O. Mink), la actual filosofía de la historia se interesa únicamente por la investigación histórica.

2.2.2. Su desconfianza hacia el holismo (narrativista) impide a la filosofía actual comprender la narrativa histórica.

2.3. Los desafíos intelectuales más importantes y más interesantes que enfrenta el historiador están en el nivel de escrito histórico (selección, interpretación, cómo ver el pasado). El historiador es en esencia algo más que el detective de Collingwood que anda en busca del asesino de Juan Pérez.

2.4. Puesto que trata sólo con los componentes de la narrativa histórica, la filosofía de la acción nunca promueve nuestro entendimiento de la narrativa histórica.

2.4.1. La filosofía de la acción nunca habla el lenguaje de las consecuencias inesperadas de la acción humana. Por ser una filosofía de la historia, la filosofía de la acción se ajusta sólo a la historiografía prehistorista. Al ser incapaz de trascender las limitaciones del individualismo metodológico, es historiográficamente ingenua.

2.4.2. Los intentos de Von Wright y Ricoeur por resolver este problema para la filosofía de la acción no han tenido éxito. El significado histórico es distinto de la intención del actor.

2.4.3. El lenguaje de las consecuencias inesperadas es el lenguaje de la interpretación (por lo común, existe una diferencia entre la perspectiva del historiador y la del actor histórico).

2.4.4. El *argumento lógico de conexión* es un caso especial de narrativa (en cuanto ofrece un esquema lógico en el que se organiza el conocimiento del pasado).

3. La narrativa es la heredera moderna del historismo (que no debe ser confundido con el histori*ci*smo de Popper): ambos reconocen que la tarea del

historiador es esencialmente interpretativa (es decir, encontrar unidad en la diversidad).

3.1. Las interpretaciones se esfuerzan por la unidad que es característica de las cosas (véase 4.4).

3.1.2. Los historistas intentaron descubrir la esencia o, como ellos la llamaron, la *historische Idee,* que supusieron presente en los fenómenos históricos. Por el contrario, la narrativa reconoció que una interpretación histórica *proyecta* una estructura sobre el pasado y no la *descubre* como si esta estructura existiera en el pasado en sí.

3.1.3. El historismo es una teoría común de la historia si se traduce de una teoría sobre los fenómenos históricos a una teoría sobre nuestro discurso respecto del pasado (en el que debe convertirse en lingüístico lo que fue metafísico).

3.1.4. En la medida en que la noción de conspiración o intriga sugiere una estructura o una historia presente en el pasado mismo, esta noción es una concesión injustificada al realismo historista o narrativista.

3.2. Las narrativas históricas no son proyecciones (sobre el pasado) ni reflejos del pasado, unidos a él por reglas de traducción cuyo origen está en nuestras experiencias cotidianas del mundo social, en las ciencias sociales o en filosofías especulativas de la historia.

3.2.1. Las interpretaciones narrativas son tesis, no hipótesis.

3.3. Las interpretaciones narrativas *se aplican* al pasado, pero no *corresponden* ni *se refieren* a él (como lo hacen [partes de] las afirmaciones).

3.3.1. Gran parte de la filosofía actual de la narrativa histórica está hechizada por la imagen de la declaración.

3.3.2. El lenguaje narrativo es autónomo respecto del pasado mismo. Una filosofía de la narrativa tiene sentido si, y sólo si, se reconoce dicha autonomía (véase 4.5).

3.3.3. Puesto que las interpretaciones narrativas sólo se aplican y no son referenciales (*cfr.* el punto de vista desde donde un pintor pinta un paisaje), la relación entre ellas y el pasado no es firme. El requerimiento de que debe existir dicha relación es resultado de un error de categorías (por ejemplo, exigir para la narrativa histórica lo que sólo puede darse a la declaración).

3.3.4. Las interpretaciones narrativas "nos alejan de la realidad histórica" y no "nos envían de vuelta a ella" (como lo hace la declaración).

3.4. En el lenguaje narrativo, la relación entre el lenguaje y la realidad se da sistemáticamente "desestabilizada" (véase 5.1).

3.4.1. La epistemología es pertinente para la filosofía de la investigación histórica, pero no es importante para la filosofía del escrito histórico ni para la filosofía de la interpretación narrativa.

3.4.2. La epistemología, al estudiar la relación entre el lenguaje y la realidad en la medida en que esta relación es fija y estable, hace caso omiso de todos los problemas reales de la ciencia y la historiografía que surgen sólo después de que lo que molesta a la epistemología se acepta como indubitable. El *fundacionalismo* se interesa en lo que es fundamentalmente carente de interés.

3.4.3. La investigación filosófica de "lo que justifica las descripciones históricas" es una negación y una denigración implícita de los logros intelectuales del historiador.

4. El lenguaje narrativo no es un lenguaje objeto.

4.1. El lenguaje narrativo *muestra* el pasado en términos de lo que no se *refiere* o *corresponde* a partes o aspectos del pasado. En este sentido, las interpretaciones narrativas se asemejan a los modelos que emplean los diseñadores de modas para mostrar las cualidades de sus trajes y vestidos. El lenguaje se usa para mostrar lo que pertenece a un mundo distinto de él.

4.1.1. El narrativismo es un constructivismo no de lo que pudo haber sido el pasado, sino de interpretaciones narrativas del pasado.

4.1.2. Las interpretaciones narrativas son *Gestalts*.

4.2. De manera lógica, las interpretaciones narrativas tienen la naturaleza de las propuestas (proponen ver el pasado desde cierto punto de vista).

4.2.1. Las propuestas pueden ser útiles, fructíferas, o no serlo, pero no pueden ser verdaderas ni falsas; por tanto, lo mismo puede decirse de las narrativas históricas.

4.2.2. No hay ninguna diferencia intrínseca entre sistemas especulativos e historia propiamente dicha; se *usan* de distintas maneras. Los sistemas especulativos se emplean como *narrativas-maestras* a las que deben adecuarse otras narrativas.

4.2.3. La escritura de la historia comparte con la metafísica el esfuerzo de definir la esencia de (parte de) la realidad, pero difiere de la metafísica a causa de su

nominalismo (véase 4.7.1).

4.3. Las interpretaciones narrativas no son conocimiento sino *organizaciones* de conocimiento. Nuestra época, con su exceso de información —y enfrentada al problema de la organización del conocimiento y la información, más que el de cómo se obtiene el conocimiento—, tiene mucha razón en interesarse en los resultados de la narrativa.

4.3.1. El cognitivismo, respecto de las interpretaciones narrativas, es la fuente de todas las malas interpretaciones realistas de la narrativa histórica.

4.4. Lógicamente, las propuestas narrativas son acerca de la naturaleza de las cosas (no de los conceptos), así como las cosas de las que se habla nunca son parte del lenguaje con que se les *menciona*. El lenguaje se emplea aquí con el propósito de construir una interpretación narrativa que en sí misma yace fuera del dominio del lenguaje, aun cuando la interpretación está "hecha de" lenguaje (de manera similar, el significado de la palabra *silla* no puede reducirse a las letras que conforman la palabra).

4.4.1. Las interpretaciones narrativas cruzan las fronteras conocidas entre el dominio de las cosas y el dominio del lenguaje, como lo hace la metáfora.

4.5. Una discusión histórica sobre la crisis del siglo XVII, por ejemplo, no es un debate sobre el pasado real sino sobre interpretaciones narrativas del pasado.

4.5.1. Nuestro discurso sobre el pasado está cubierto por una gruesa corteza que no se relaciona con el pasado en sí sino con la interpretación histórica y el debate sobre interpretaciones históricas rivales. El lenguaje narrativo no es transparente y es distinto del pisapapeles de cristal a través del cual tenemos una visión libre del pasado en sí.

4.6. La autonomía del lenguaje narrativo respecto del pasado en sí no implica en lo absoluto que las interpretaciones narrativas deban ser arbitrarias (véanse 5.3 y 5.6).

4.6.1. Los hechos acerca del pasado pueden ser argumentos en favor o en contra de interpretaciones narrativas, pero nunca pueden determinar estas interpretaciones (los hechos sólo prueban o desaprueban las declaraciones sobre el pasado) (véase 1.2.1). Sólo las interpretaciones prueban o desaprueban las interpretaciones.

4.7. Las interpretaciones narrativas pueden tener nombres propios (como la Crisis General del Siglo XVII, la Guerra Fría, el Manierismo o la Revolución Industrial). Sin embargo, casi nunca sucede esto.

4.7.1. La lógica narrativa es estrictamente nominalista.

4.7.2. Nombres como "Manierismo" se refieren a interpretaciones históricas y no a la realidad del pasado ("¿En qué manierismo piensa?" "En el manierismo de Pevsner").

4.7.3. Esto no implica que estos nombres floten en un reino que no se relaciona con la realidad histórica en sí (por ejemplo: el nombre "Manierismo" refiere a las declaraciones de una interpretación narrativa, y en estas declaraciones se hace referencia a la realidad histórica en sí).

4.7.4. Las interpretaciones narrativas no tienen implicaciones existenciales (por ejemplo: la Revolución Industrial no es una vasta fuerza impersonal en la realidad histórica, que no se haya notado ni descubierto antes de 1884 cuando Arnold Toynbee escribió *The Industrial Revolution in England*, sino un instrumento interpretativo para comprender el pasado).

4.7.5. No obstante, si una interpretación narrativa perdura por mucho tiempo sin ser cuestionada, es aceptada y se convierte en parte del lenguaje común (y pierde de este modo su naturaleza historiográfica), puede transformarse en la noción de una cosa (o un tipo de cosa). Una *cosa narrativa* (véase 4.4.) se ha transformado en una *cosa en la realidad*. De esta manera se originan nuestros conceptos de cosas (o tipos de cosas). Los procedimientos de tipificación deciden lo que todavía es meramente interpretativo y lo que es real; no hay nada fijo ni absoluto respecto de la demarcación entre lo que es interpretación y lo que pertenece al inventario de la realidad.

4.7.6. Los conceptos de cosas (o tipos de cosas) (como *perro* o *árbol*) son lógicamente más complicados que las interpretaciones narrativas, puesto que suponen un procedimiento de tipificación aún ausente en el caso de estas últimas. La interpretación por lógica precede a nuestras (nociones de) clases de cosas. La ontología es una sistematización de la interpretación.

4.7.7. La metáfora y la interpretación narrativa son la base de nuestro lenguaje.

4.7.8. Sin una teoría de los tipos, la narrativa es imposible. Sin ella, inevitablemente tomamos la dirección equivocada. Las cosas (los tipos de cosas) son, así, más fundamentales que las interpretaciones narrativas.

4.7.9. Exigir significados fijos para palabras como "la Guerra Fría" o "Manierismo" equivaldría a requerir que se detuviera el debate histórico. El escrito histórico no supone definiciones sino que las da como resultado.

4.7.10. Nociones como “la Guerra Fría”, al ser conjuntos de declaraciones, son por lógica distintas de los conceptos teóricos.

4.8. La explicación causal —por ejemplo, a lo largo de la línea del *modelo de ley* aclaratorio (MLA)— tiene su función exclusivamente en el ámbito de la narración histórica (y en el de los componentes de la narrativa histórica): no deberíamos pedir la causa de la Guerra Fría puesto que este término refiere a una interpretación narrativa. No tiene sentido indagar la causa de una interpretación histórica. Cualquiera que pida la causa de la Guerra Fría pide en realidad una interpretación férrea de los hechos que sucedieron entre 1944 y principios de la década de los noventa, y no un vínculo causal entre dos conjuntos separados de acontecimientos.

5. Las declaraciones de una narrativa histórica siempre tienen una función *doble: 1)* describir el pasado, y *2)* definir o individualizar una interpretación narrativa específica del pasado.

5.1. Lógicamente, tanto las narrativas históricas como las metáforas consisten sólo en dos operaciones: *1)* descripción, y *2)* individualización de un punto de vista (metafórico). La narrativa histórica es una metáfora sustentada.

5.1.1. La metáfora muestra de lo que trata la expresión metafórica en términos de otra cosa (por ejemplo: “Juan es un cerdo”); de forma parecida, la narrativa histórica muestra el pasado en términos de lo que no es el pasado (es decir, una interpretación narrativa) (véase 4.1).

5.1.2. Gracias a su autonomía respecto de la realidad histórica —en la narrativa histórica la relación entre lenguaje y realidad se desestabiliza constantemente —, la narrativahistórica, como la metáfora, es el lugar del nacimiento de un nuevo significado. El significado literal aceptado requiere una relación fija entre lenguaje y realidad.

5.2. La discrepancia entre el significado (literal) de las declaraciones individuales de una narrativa histórica —si se toma por separado— y el significado (metafórico) de la narrativa histórica —si se toma en su totalidad— es el *alcance* de la narrativa histórica. Esto demuestra la diferencia entre la crónica (que corresponde a la declaración separada) y la narrativa histórica (que corresponde a la totalidad de las declaraciones de una narración). Un conjunto de declaraciones arbitrariamente revueltas no tiene alcance.

5.2.1. La narrativa histórica es una narrativa histórica sólo en la medida en que el significado (metafórico) de la narrativa histórica en su totalidad trasciende el

significado (literal) de la suma de sus declaraciones individuales. Por tanto, ser una narrativa histórica es cuestión de grado.

5.2.2. La narrativa histórica se parece a una terraza: tras subir la escalera de sus declaraciones individuales, se contempla un área que excede por mucho aquella sobre la cual se construyó la escalera.

5.2.3. La capacidad del historiador para desarrollar un alcance narrativo (metafórico) es el activo más formidable de su arsenal intelectual.

5.3. La mejor narrativa histórica es la narrativa histórica más metafórica, la narrativa histórica con el mayor alcance. Es, asimismo, la narrativa histórica más "arriesgada" o la más "valiente". En contraste, la narrativa debe preferir una narrativa histórica sin significado y sin organización interna.

5.3.1. El alcance narrativo de una narrativa histórica no se establece al considerar sólo *esa* narrativa histórica. El alcance narrativo sólo resulta cuando se comparan las interpretaciones narrativas con sus interpretaciones rivales. Si sólo tenemos *una* interpretación narrativa de algún tema histórico, *no* tendremos interpretación.

5.3.2. Por tanto, la idea histórica nace sólo en el espacio *entre* interpretaciones narrativas rivales y no puede identificarse con ninguna interpretación específica (o conjunto de interpretaciones específicas).

5.3.3. El *conocimiento cognoscitivo* debe identificarse con los medios lingüísticos con los que se expresa (declaraciones singulares, declaraciones generales, teorías, etc.): la *idea histórica* reside en el espacio narrativo vacío entre las interpretaciones narrativas (es estereoscópica, por decirlo así).

5.3.4. La idea histórica está formada en y por la controversia historiográfica y no por las fases individuales de la controversia historiográfica y, por lo consiguiente, tampoco por interpretaciones narrativas individuales aisladas de las demás.

5.3.5. En última instancia, el debate historiográfico no pretende generar consensos, sino la proliferación de tesis interpretativas. El propósito de la historiografía *no* es la transformación de las cosas narrativas en cosas reales (o en sus conceptos tipo) (véase 4.7.5). Por el contrario, intenta producir la disolución de lo que parece conocido e indudable. Su objetivo no es la reducción de lo desconocido a lo conocido, sino el extrañamiento de lo que parece conocido.

Este énfasis en el desacuerdo y la controversia historiográfica nos exige que
5.3.6. rechacemos la noción de un sujeto conciente, trascendental e intercambiable,

noción cartesiana o kantiana. Es preferible la visión aristotélica. Para Aristóteles, la experiencia y el conocimiento *son* la interacción entre nosotros y el mundo, y no una abstracción de él determinada mediante un esquema trascendentalista y formal. De igual modo, la interpretación histórica surge a partir de la interacción de interpretaciones y no debe atribuirse a un individuo concreto o a un sujeto transhistórico trascendental.

5.4. El alcance narrativo es lógicamente independiente del reino de los valores; por tanto, la narrativa histórica no necesita estar libre de valor para tener un alcance mayor, es decir, con el fin de ser objetiva (por ejemplo: la noción del Estado totalitario que propusieron K. Popper, J. L. Talmon, H. Arendt y otros estudiosos no está libre de valores, sino que tenía un alcance muy grande).

5.4.1. El historiador es el "forastero" profesional: la brecha entre él mismo y la realidad histórica, que siempre intenta cruzar, es idéntica a la brecha entre el individuo y la sociedad, que intentan cruzar la ética y la filosofía política. La dimensión ética debe ser, por tanto, ubicada en la historiografía. La historiografía moderna se basa en una decisión política.

5.4.2. La metáfora y la narración son el *trait d'union* entre el *ser* y el *deber ser;* el *ser* de las declaraciones constativas de una interpretación histórica puede sugerir lo que se *debería* hacer.

5.5. El predicado de Leibniz del principio de noción es el teorema crucial de la lógica de la interpretación histórica. Todas las declaraciones acerca de una narrativa histórica son *analíticamente* verdaderas o falsas.

5.5.1. La visión de moda de que las variables de cuantificación toman el lugar del mandato subyugado en las declaraciones (Russell, Quine) es incorrecta para las declaraciones narrativas (por ejemplo: las declaraciones sobre narrativas históricas). El mandato subyugado en las declaraciones narrativas no es susceptible de tener voz, ni de dársela, precisamente porque sólo "recopila" las declaraciones que contiene una narrativa histórica.

5.5.2. Las interpretaciones narrativas tienen una fuerza explicativa, puesto que la descripción de las situaciones históricas puede derivarse analíticamente de ellas.

5.6. No hay lugar para el escepticismo histórico. Vemos la racionalidad de por qué los historiadores en determinada etapa del debate histórico prefieren una visión del pasado a otra. El escepticismo se da únicamente si no se está conforme con la racionalidad del debate histórico y se necesitan *bases*

absolutas. Sin embargo, en la práctica, este requerimento nunca es más que una exhortación a los historiadores a realizar su trabajo con cuidado y a conciencia.

6. Las raíces de la historicidad son más profundas de lo que sugiere la historiografía moderna o la filosofía (de la historia) actual.

6.1. La noción del yo es una interpretación histórica, narrativa: la interpretación narrativa que presuponen *todas* las demás interpretaciones históricas. Éste es el meollo de la verdad en la hermenéutica anglosajona.

6.1.1. En consecuencia, el hecho de que las interpretaciones narrativas desempeñen ya un papel en el ámbito de la vida del individuo humano nunca puede ser un argumento en favor de cierta variante de realismo narrativo (por ejemplo: la visión de que el conocimiento histórico deba modelarse según nuestras experiencias de la realidad diaria). Sucede al contrario: la narrativa interpretativa ya invadió nuestra realidad diaria.

6.1.2. Los conceptos de —los tipos de— cosas individuales dependen lógicamente de las interpretaciones narrativas (identidad). En consecuencia, la identidad precede a la individualidad, no al contrario, como sugiere el positivismo.

HA LLEGADO EL OTOÑO

En su "Historiography and Postmodernism", publicado por primera vez en 1989 en *History and Theory* e incluido más tarde en *Historia y tropología* (las páginas que indico se refieren a este último libro), Ankersmit dice que "por varias razones, podemos presumir que el otoño ha llegado a la historiografía occidental".[17] En su obra *In Defence of History,* Evans se refiere a esa afirmación no para explicar por qué Ankersmit adopta esa posición y discutirla, sino para ubicarlo como uno de los principales bárbaros que merodean por las puertas de la disciplina con intenciones hostiles: "El otoño —ha declarado triunfalmente el posmodernista holandés Frank Ankersmit en 1990 [en realidad en 1989]— ha llegado a la historiografía occidental".[18] Bueno, efectivamente ha llegado, y ya hemos visto por qué eso asusta a Evans. Pero lo que no hemos visto todavía es el razonamiento, que está lejos de ser triunfalista, detrás del veredicto de Ankersmit. Ese razonamiento es importante aquí en su estudio del posible "fin de la historia 'propiamente dicha'" bajo el impacto de la posmodernidad, y, por tanto, pasaremos ahora a una lectura de él.

Ankersmit parte —en mitad de una discusión acerca de la historia como discurso estético— de ciertas observaciones de Arthur Danto de que la "naturaleza intencional de

las afirmaciones y los textos en ningún lugar es tan clara como en la literatura, incluida la historia como artefacto literario".[19] Este elemento, dice el Danto de Ankersmit, "tal vez en ninguna parte se ve tan claro como en esos textos literarios donde, además de los hechos que el autor desea expresar, cualesquiera que sean, él o ella *escoge las palabras* mediante las cuales expresarlos", y donde las intenciones del autor "fracasarían si en su lugar empleara otras palabras".[20] En consecuencia, debido a su naturaleza intencional, el texto literario, incluido el histórico, tiene "cierta opacidad" y, por tanto, cierta capacidad de llamar la atención hacia sí mismo, en lugar de dirigirla exclusivamente hacia el referente ficticio o histórico. Por ello, concluye Ankersmit en este punto, "la escritura histórica posee las mismas dimensiones de intencionalidad y opacidad que el arte".[21]

En ese sentido puede ser comparada con la ciencia, ya que ésta tiene "por lo menos la pretensión de ser transparente"; si "obstaculiza" nuestra visión de la "realidad" será necesario refinarla. Desde luego, también ha habido historiadores que afirmaban que la historia es científica por cuanto que ella también aspira a la transparencia. Pero lo que señala Ankersmit es que una cosa es aspirar y otra es alcanzar. Porque cuando las "comprensiones que ofrece una disciplina son de una naturaleza mucho más sintáctica que semántica" —como en el caso de las ciencias exactas, donde se ambiciona la verdad sin semántica alguna— no hay espacio para la intencionalidad. Por tanto, dice Ankersmit, "si estamos de acuerdo con lo anterior —es decir, con la aplicabilidad de la comprensión posmodernista a la escritura histórica—, me gustaría extraer una serie de conclusiones". Y las conclusiones de Ankersmit van como sigue.

A diferencia del historiador posmoderno, que ve la evidencia derivada de las huellas del pasado como apuntando no hacia el pasado *per se,* sino hacia otras interpretaciones intertextuales, el historiador modernista (más "científico") interpreta la evidencia como, esencialmente, una "evidencia de que algo ocurrió en el pasado", siguiendo una línea de razonamiento que va de las huellas evidenciales "hacia atrás" a una realidad situada "detrás" de las huellas. Ankersmit expresa esa diferencia mediante las siguientes imágenes: "para el modernista la evidencia es una baldosa que él levanta para ver qué hay debajo; para el posmodernista… es una baldosa que él pisa para pasar a otras baldosas: horizontalidad en lugar de verticalidad". Y es ese modo esencialista y vertical de pensar lo que, a su juicio, están dejando atrás los posmodernistas:

> Lo que estamos presenciando quizá sea nada menos que el adiós definitivo, por el momento, a todas las aspiraciones esenciales que en realidad dominaron la escritura histórica durante toda su existencia. Los historiadores siempre han buscado algo que pudiesen etiquetar como la esencia del pasado, el principio que daba sentido a todo en el pasado (o a una parte de él) y con base en lo cual, en consecuencia, todo podría comprenderse. Con el paso de los siglos, este esencialismo… se manifestó de incontables maneras.[22]

Esa sensación de fin, esa clausura de una tradición esencialista, se ha manifestado también bajo innumerables formas. Todo el posmodernismo se trata de finales: el final de la Tradición Occidental, el derrocamiento de las mayúsculas, la historicización de lo *a priori,* la aceptación del antifundacionalismo, la bienvenida a la catacresis; es todo acerca de superficie, horizontalidad, intertextualidad, diferencia, el *différand,* la postergación, la alteridad. Por tanto, podría decirse que el posmodernismo es el "punto de ruptura" de la modernidad, el equivalente intelectual de la gota que derramó el vaso; un movimiento en la conciencia que, históricamente hablando, Ankersmit explica mediante la siguiente analogía estacional, otoñal.

Comparemos, dice Ankersmit, la historia con un árbol. Aquí, la tradición metanarrativa de la historiografía occidental atendía al tronco, utilizándolo para definir, digamos, la esencia del árbol. El historicismo y la escritura científica modernista de "más minúsculas" y la variedad con minúscula (con su atención a "lo que fue esencialmente el pasado") estaban situados más hacia las ramas del árbol, pero, desde esa posición, todavía seguían enfocados en lo que mantenía unidas a las ramas, la "realidad del tronco":

> Lo mismo que sus predecesores especulativos, tanto los historicistas como los protagonistas de la llamada escritura histórica científica albergan aún la esperanza… en última instancia, de poder decir algo, después de todo, acerca del tronco… ya fuese formulado con una terminología ontológica, epistemológica o metodológica, la escritura histórica siempre se ha propuesto desde el historismo la reconstrucción de la línea esencialista que corre [objetivamente] a lo largo del pasado o parte de él.[23]

Eso es lo que el posmodernismo ha impulsado al cambio. Y lo que ha cambiado es la dirección y el objeto de la mirada del modernista. La ha modificado apartándola del tronco y de las ramas (y, podríamos añadir, de las ramitas y los tallos) hacia las *hojas*. En la visión posmodernista de la historia, la meta no es ya la integración, la síntesis, la totalidad, la objetividad o la verdad. En el perspectivismo antiesencialista, antifundacional y nominalista de lo posmoderno, *si* deseamos privilegiar algo, entonces privilegiamos las *hojas*.

Esto conduce a Ankersmit al punto principal de su argumento. Porque una característica de las hojas es que están unidas al árbol en forma relativamente endeble, y cuando llega el otoño el viento se las lleva. De esta manera:

> Por diversas razones, podemos asumir que el otoño llegó a la historiografía occidental. En primer lugar está, por supuesto, la naturaleza posmoderna de nuestra propia época. Nuestro antiesencialismo… redujo nuestro compromiso con la ciencia y la historiografía tradicional. La distinta posición de Europa en el mundo desde 1945 es un segundo indicativo importante… El tronco del árbol de la historia occidental nos golpea ahora con el hecho de que sólo es parte de un bosque entero. Las *meta-récits* que nos gustaría relatarnos acerca de nuestra historia, el triunfo de la Razón, la lucha gloriosa por la emancipación del proletariado en el siglo XIX, tienen sólo una importancia local y por ese motivo ya no son metanarraciones útiles. El viento frío que…

sopló alrededor de 1900 al mismo tiempo tanto en Occidente como en Oriente, al final se llevó las hojas de nuestro árbol histórico también hasta la segunda mitad de siglo XX.[24]

Sin faltar al respeto a Evans, no hay nada de triunfalista en esta sobria evaluación de la llegada de nuestra condición posmoderna. De hecho, el tono de Ankersmit es tan cuidadoso y moderado ("me refiero aquí a tendencias y no a rompimientos radicales —escribe— para evitar cualquier patetismo o exageración")[25] que quizá sería útil agregar algo a su analogía/metáfora del árbol. Porque creo que ahora sabemos que nunca ha habido nada más que las hojas. No es tanto que el viento las haya arrancado del árbol: nunca ha habido árbol. Nunca ha habido un tronco. Ni ramas. Ni ramitas. Ni tallos. Todo lo que ha habido alguna vez son hojas. Y no tenemos idea de dónde vinieron, o qué significan o para qué existen (o existieron). Están simplemente, como si dijéramos, "ahí", arrastradas por el viento para acá y para allá. Sin ningún punto cognoscible. Yendo y viniendo. Y de su existencia fenoménica hemos deducido hacia atrás, con base en una lógica causal (detrás de cada acción hay un agente; detrás de cada efecto hay una causa, etc.), *fantásticas* esencias, significados, teleologías, objetividades y verdades para explicar lo que aparentemente hemos sido y somos —y seremos—, tanto en el nivel de las partes como en el de todas las presuntas totalidades que hemos sido capaces de imaginar. Moviendo las hojas con un rastrillo y agrupándolas en diferentes montones hemos leído en ellas, como en las hojas de una taza de té, toda clase de fortunas. Y ahora, mientras disolvemos todo ello en lo contingente, lo aleatorio y lo lúdico, en el relativismo que simplemente *es* la condición humana, moral, nos quedamos, como ve claramente Baudrillard, con la única ilusión radical que hay: la ilusión radical de "el mundo". Éste es, volviendo a George Steiner, el desafío de Nietzsche: aceptar esto como nuestra suerte *(amor fati)* con alegría, y dar a este aparente sinsentido de la existencia una *urgencia* que todavía puede —incluso después del fracaso del experimento de la modernidad en la construcción de comunidades de derechos humanos— animarnos después del "fin de la historia", ya sea al estilo modernista o posmodernista.

Ahora bien, en Ankersmit hay algo de este argumento del "fin de la historia", pero en muchas formas él es todavía "un historiador". Aún quiere un pasado (aunque sea el de las hojas) en formas no kantianas, no metafóricas. Como dije al principio de este capítulo sobre Ankersmit, aunque se me dificulta seguirlo cuando explica qué tipo de historia futura le gustaría ver después del fin de las historias modernistas, esta lectura de su obra me permite concluir algunos puntos.

Ankersmit quiere todavía una historia. Lo que nos queda ahora, dice, es juntar las hojas para estudiarlas (¿por qué?). Lo que importa ahora, argumenta, no es establecer el lugar que ocupaban en el árbol, sino el patrón que podemos formar de ellas *ahora;* por nosotros; por nuestro bien. Por ahora el descubrimiento del "contexto histórico" correcto perdió su importancia tradicional (esto es lo que sostiene David Harlan), no porque se

tenga tanto entusiasmo en asumir una postura “antihistórica” ni por falta de ganas de hacer justicia al curso de la historia, sino porque “se dejó ir” el contexto histórico.[26] Hoy todo llega sin anunciarse, y en esa contingencia radical residen nuestras esperanzas para el futuro.

Aquí Ankersmit no está hablando como un bárbaro ni en un estilo nuevo de subjetividad solipsista. Tampoco quiere superponer al pasado anhelos contemporáneos (“lo mejor es dejar cualquier legitimización en absoluto a los modernos”).[27] No, la “esencia irónica” del posmodernismo, para Ankersmit, después del *fin* de las metanarrativas y los horizontes afirmativos de las minúsculas, es “precisamente que debemos evitar señalar patrones esencialistas en el pasado”. Si evitamos eso, la historia podría transformarse. Su papel ya no sería la “reconstrucción de lo que nos ha ocurrido en las diferentes fases de nuestras vidas, sino un continuo jugar con los recuerdos de ellas”. “El recordar —escribe Ankersmit— debe tener prioridad sobre lo recordado.” Y algo similar *debería* caracterizar ahora a la historiografía, de estilo posmoderno:

> La búsqueda salvaje, avariciosa e incontrolada del pasado, que nace del deseo de descubrir una realidad pasada y reconstruirla de modo científico, no es ya la tarea incuestionada del historiador. Haríamos mejor en examinar el resultado de una búsqueda de ciento cincuenta años de forma más atenta y preguntarnos más a menudo qué viene a ser esto. Nos ha llegado el momento de que *pensemos* sobre el pasado, más que *investigarlo.*[28]

Así, es posible que se haya iniciado una nueva fase en la escritura histórica, agrega por último Ankersmit, donde el significado es más importante que la reconstrucción y donde la teorización y el pensar sobre el pasado, el presente y el futuro es más necesario que para la historiografía tradicional:

> Según la visión posmodernista, el centro de atención [para Ankersmit] ya no es el pasado en sí sino la incongruencia entre presente y pasado, entre el lenguaje que empleamos ahora para hablar acerca del pasado y el pasado mismo. Ya no hay “una línea que corre a lo largo de la historia” que neutralice esta incongruencia… El posmodernismo no rechaza la escritura histórica científica, sino sólo llama nuestra atención al círculo vicioso de los modernos que nos harían creer que nada existe fuera de él. Sin embargo, fuera de él se encuentra el reino entero del propósito y del significado históricos.[29]

Estoy en desacuerdo quizá sólo con las últimas dos frases de esta cita de Ankersmit. Pero estoy de acuerdo con que “Nos ha llegado el momento de que *pensemos* sobre el pasado, más que investigarlo”. Pero como también estoy de acuerdo en que el círculo vicioso modernista todavía existe —aunque moribundo—, veo buenas razones para pensar que ese círculo mágico de la historiografía podría ser dispensable y que, en lugar de apuntalarlo, por muy indirectamente que sea, los posmodernistas deberían simplemente dejarlo marchitarse, ayudados por argumentos como los de Ankersmit, que llaman la atención sobre lo que hay *más allá* de él.

Ahora bien, he afirmado varias veces que el pensar en torno al futuro en forma temporal y moral *sin historia y sin ética* puede darse en un número cada vez mayor de teóricos "postistas", entre los cuales he elegido examinar a apenas dos en la tercera parte: Elizabeth Deeds Ermarth y David Harlan. Pero antes de pasar a ellos terminaré esta parte sobre Evans, White y Ankersmit y el posible fin de la historia propiamente dicha con un resumen, también basado en Derrida y que retoma, en forma un tanto diferente, la idea de que "diferencia" y "deconstrucción" (tanto para las mayúsculas como para las minúsculas) prácticamente lo dicen todo.

En Derrida es posible identificar lo que él y algunos comentaristas han llamado "tres tipos de violencia", los primeros dos de los cuales tienen importancia aquí teóricamente, mientras que el tercero (la violencia cotidiana: guerras, asesinatos, violaciones, etc.) resulta marginal para nuestra argumentación.

Primero está la violencia original. Aquí la argumentación consiste en que la ruptura inicial entre el gesto trascendental y su inscripción empírica es un acto violento, un acto que marca la imposibilidad de pensar la idealidad o la pureza de un término (como la Ley, la Justicia, la Historia, la Ética, etc.) en cualquier nivel que no sea el empírico y que, no obstante, en cuanto que acto, es una condición necesaria e irreductible para todo significado y representación: "Todas las relaciones determinadas presuponen esa violencia original del nombre Propio", donde el nombre Propio significa la lógica del gesto cuasitrascendental idealizado.

Segundo, Derrida ve lo que él llama violencia secundaria, a saber, el intento de *ocultar* (violentamente) el hecho de que la idealidad de un término nunca se realizará y que jamás superaremos el acto de violencia original alcanzando la presencia plena. La violencia primaria es simplemente la forma en que funciona el lenguaje (de totalidades a partes, de géneros a especies, de idealidad a inscripción empírica). Es la condición necesaria para su desempeño y, por tanto, recordémoslo, el "hecho" que hace irreductible la *différance* (la tensión de lo cuasitrascendental entre el gesto trascendental y lo empírico) y, por tanto, hace inevitable la deconstrucción. Pero la violencia "secundaria" no es igualmente "necesaria", pues es posible vivir reflexivamente sin ese ocultamiento, a sabiendas de que todos nuestros significados son en última instancia imposiciones arbitrarias (catacréticas). Y es el encubrimiento de ese hecho —tan esencial para los discursos de tipo realista/empirista— lo que el posmodernismo pone en evidencia. Porque, en la medida en que exista cualquier discurso dominante de tipo realista/empirista, persistirá en hacer pasar su resolución del primer acto de violencia originaria en el segundo, como no violento, sino completamente natural; una naturalidad que la deconstrucción deconstruye.

Ahora bien, mi argumento es que Evans vive una vida intelectual altamente irreflexiva en el reino de la violencia secundaria. Lo digo por dos razones. La primera es que Evans

es radicalmente irreflexivo (y por ende, violento) porque, a pesar de ocasionales reservas, intenta todavía alcanzar la objetividad "real", el conocimiento histórico "real", como si esa realidad no fuese siempre una imposibilidad radical. Y segundo, Evans no ve (e ideológicamente no podría admitir) que un pensamiento de violencia secundaria abra todas nuestras categorías y conceptos a la contingencia, a la redescripción interminable (por ejemplo: ¿qué son en realidad la Ley, la Justicia, lo Ético, lo Histórico?).

A diferencia de Evans, White y Ankersmit reconocen todo esto. Reconocen que los gestos idealizados —condición para todas las descripciones empíricas— son "mecanismos vacíos". Que cualquier cosa —o nada— puede transformarse, con ingenuidad y un poco de suerte (que normalmente significa *poder*), en cualquier contenido sustancial. Así White y Ankersmit, y creo que también Derrida, saben perfectamente que hemos llegado al fin de lo que se imaginaba como los trascendentales "reales". En consecuencia, la posibilidad abierta por la teorización posmodernista no es sólo la de denunciar (y traer a la realidad) a los que viven en el nivel de la violencia secundaria en estado irreflexivo, sino también la de abandonar la historia y la ética como categorías sobre las cuales reflexionar. Porque en la condición de posmodernidad ningún imaginario es sagrado: todos tienen que "ganarse la vida" pragmáticamente. En consecuencia, este texto podría ser visto como una consideración de la posibilidad de, diría yo, pararnos encima de White y Ankersmit y después ir más allá, preguntándonos si aún necesitamos, en un futuro que podría implicar el final de la violencia irreflexiva del segundo nivel, la historia y la ética al estilo modernista. Sobre esta base paso ahora a dos individuos que, según creo, han estado pensando efectivamente sobre este tipo de cosas, y en formas que afectan igualmente a la violencia del tercer nivel: Elizabeth Deeds Ermarth y David Harlan.

Tercera Parte

MÁS ALLÁ DE LAS HISTORIAS Y LA ÉTICA

Las posiciones que adoptan Elizabeth Deeds Ermarth y David Harlan no son, en mi opinion, ni las más extremas ni las más revolucionarias de las que se conocen. Tampoco me parece que sean las que finalmente llegaron a la solución adecuada.[1] Ambos son los sujetos de esta parte final porque hago uso de los argumentos de sus libros (*Sequel to History: Postmodernism and the Crisis of Representational Time,* de Ermarth, y *The Degradation of American History,* de Harlan) con objeto de que nos ayuden a considerar ciertas posibilidades.

Imaginemos una cultura donde la norma hubiese llegado a ser, como más o menos lo hacen Ermarth y Harlan, una forma de organizar el tiempo o de apropiarse del pasado en formas no historicizantes. Consideremos a continuación qué elementos de lo que actualmente pasa por historia (tanto con mayúscula como con minúscula) podrían ser todavía útiles en esa nueva construcción. Con mayor exactitud, en relación con lo que en la actualidad pasa por historia según la representación de Evans, en los mundos intelectuales y posmodernos de Ermarth y Harlan, ¿hay algo que pudiera ser remotamente de interés en todo lo que Evans tiene que decir? Digámoslo de otra manera. Es fácil imaginar que la nueva situación sería la de que los Evans(istas) no pueden concebir una forma de organizar el tiempo sin abandonar el viejo vocabulario y los viejos hábitos historicizadores, mientras que Ermarth y Harlan no pueden concebir organizar el tiempo haciendo uso de él: aquí hemos entrado a un nuevo paradigma. Y consideremos ahora que esa misma cultura abandona el concepto de sistemas éticos en favor de nuevos tipos de moralidad, más adecuados para vivir en ese nuevo paisaje intelectual; es para ayudarnos a imaginar esto que aquí estoy apropiándome de Ermarth y Harlan.

Pero si bien Ermarth y Harlan son los héroes de esta última parte, resulta preciso aclarar que son héroes imperfectos. Para mí, ambos parecen sentir una nostalgia innecesaria por, digamos, la ética (Ermarth) y la historia (Harlan). No obstante, como teóricos posmodernos propositivos que son, podemos leerlos en conjunto, de manera que podamos andar por el camino poshistórico y posético que creo que debemos recorrer, sin el estorbo de un equipaje excesivo. De hecho, para que podamos ir tan ligeros de equipaje y podamos ser felizmente cronopios y rítmicos (Ermarth), y *bricoleurs* al estilo

de Rorty (Harlan), sin pensar mucho en nuestras preocupaciones posmodernistas. Por ello utilizaré una lectura de Ermarth y Harlan que —según espero— nos dará algunas ideas en cuanto a cómo vivir en el tiempo y en la moralidad según las interpretaciones posmodernas; no afirmo más que eso: ayudarnos a concebir qué podría ser vivir en algunos de sus imaginarios.

En vista de la naturaleza de mi apropiación de Ermarth y Harlan, debo decir brevemente lo que tomaré de sus respectivos textos. Mi argumento es que el de Ermarth es un libro brillante y sugestivo en el que la autora critica, con buenos resultados, las modernas historias lineales hasta aniquilar cualquier plausibilidad de su existencia mediante su noción del tiempo rítmico. Sin embargo, puede argumentarse que no adopta una aceptación fácil del relativismo moral. No obstante, creo que Ermarth abre en efecto un espacio ético donde ubicar una moralidad de tipo derrideano (de la "locura de la decisión").

Del evocativo texto de Harlan tomo en particular su sugerencia, inspirada por Rorty, de que con sólo sacar textos de su contexto histórico podríamos armar un imaginario ecléctico y antifundacionalista de lo que sería, para Rorty, una moralidad pragmática, y para mí una moralidad relativista.[2] Sin embargo, no creo que debamos hacer eso para restaurar a la historia una dimensión *moral* —ésa parece ser la razón de Harlan para hacerlo—, una dimensión moral que, a decir de él, antes tuvo y debería tener nuevamente. Porque creo que si aplicamos *su* Rorty a la "historia", tiene tan poco que ver con la historia tal como se entiende ahora o incluso (podría argumentarse, sin ofender a Harlan) como se entendía antes, que bien podríamos abandonar el término "historia". Y creo que los argumentos de Harlan conducen de hecho hacia allá. Porque él argumenta en su texto contra la insistencia de los historiadores "propiamente dichos" en que los textos, etc., únicamente deben ser estudiados en *sus* contextos, mientras que Harlan sostiene que deben ser estudiados en el *nuestro,* abiertamente. Dice que el único objetivo del estudio del pasado es lo que puede significar actualmente para nosotros (lo mismo opina Ankersmit), y que arrancar los textos de sus contextos para servirnos de ellos a fin de vivir vidas morales *es* el objeto de estudio de tales textos.

Eso está muy bien, salvo que me parece que mina a tal grado todo lo que los historiadores "propiamente dichos" consideran sagrado, que bien podríamos buscarle otro nombre —posiblemente "estudios temporales" o "estudios de apropiación"— para escapar a las connotaciones que la historia tiene todavía aglomeradas a su alrededor. En realidad, me parece que sería útil unir las organizaciones del tiempo de Ermarth y las combinatorias morales de Harlan sin nostalgia, apoyándonos en las fuerzas de cada uno de ellos para pensar "más allá de las historias y de la ética".

VII. SOBRE ELIZABETH DEEDS ERMARTH

EL LIBRO de Ermarth no es fácil de leer ni de resumir. Pues aun cuando su texto acerca del posmodernismo está escrito por momentos en el lenguaje de la representación —"produce significado, presupone una comunidad de consenso, incluye generalizaciones históricas y notas a pie de página"—, Ermarth observa también que el posmodernismo que ella considera ejerce

> una especie de atracción gravitacional que está destinada a influir en cualquier cosa que se escriba "sobre" él. Las cualidades reflexivas de mi escritura (por ejemplo: las secciones de ritmo que puntúan la macrosecuencia, la pulsación paralógica de frases particulares, la repetición de citas, frases y puntos clave) pueden causar problemas a los representacionalistas, dualistas y dialécticos irreductibles que querrán eliminarlas del cuadro por considerarlas como "ruido".[1]

Ahora bien, yo no deseo ser considerado nada de eso, pero como el texto de Ermarth es efectivamente ruidoso y repetitivo, quizá sea preciso un elemento que calme y allane el camino para ofrecer una lectura de un libro de 200 páginas en alrededor de 20. Por consiguiente, mi lectura tiene la forma siguiente, en tres partes.

Primero, quiero desempacar algo del pensamiento que hay detrás de la tesis de Ermarth, que ella misma expresa así:

> Mi tesis, en breve, es la siguiente: el lenguaje narrativo posmoderno mina el tiempo histórico y lo remplaza por una nueva construcción de la temporalidad que yo llamo tiempo rítmico. Ese tiempo rítmico modifica de forma radical o bien abandona por completo la dialéctica, la teleología, la trascendencia y la presunta neutralidad del tiempo histórico, y sustituye el *cogito* cartesiano por una subjetividad diferente cuyo manifiesto podría ser la frase de Cortázar "Oscilo, luego soy".[2]

Segundo, y en contra de esta tesis abierta, sostengo que el texto de Ermarth está compuesto por una serie de argumentos densamente elaborados que, en forma un tanto irónica, tienen mucho del estilo de una vieja oposición binaria. A pesar de algunas filtraciones, el texto de Ermarth está organizado básicamente en torno a su intento de mostrar *a)* lo que es *equivocado* en la historia lineal moderna y cuáles son algunas de sus fallas más serias, y *b)* lo que es *correcto* con la temporalidad rítmica y cuáles son algunas de sus fuerzas particulares.

Tercero, argumentaré que si bien el ensayo que hace Ermarth de las posibilidades rítmicas *después del fin de la historia* causa entusiasmo (al menos, su optimismo desplaza las cavilaciones luctuosas más comunes acerca de la pérdida de una de las mitologizaciones más perdurables de Occidente —la historia—, articuladas por quienes

tienen más que perder), el ímpetu relativista de su texto es tal que ella posiblemente (y subrayo "posiblemente") lo rechazaría. Por supuesto, puede parecer una grosería lanzar contra Ermarth algunas críticas conclusivas a estas alturas del partido después de todo lo que ella habrá hecho para entonces, quedando así atrapado en la convención ritual del expositor que, después de haber vivido como parásito del texto, se convierte en crítico y tiene la última palabra (correcta). Pero trato de que mis críticas resulten ligeras y constructivas. Me parece que Ermarth triunfa de manera brillante en sus críticas a los modos en que la modernidad organiza la temporalidad como formas en su abrumadora mayoría lineales, históricas, en que cuanto efectivamente es posible concebir una vida sin ellas. Es posible vivir fuera de la historia y en nuevas organizaciones rítmicas del tiempo que señalan el fin de la manera modernista de conceptualizar el pasado. Pero —y éste es un "pero" pequeño— ahora ya debe estar claro que yo pienso que es posible vivir fuera de la ética en el tipo de moralidad que sugiere la noción de Derrida de la "indecidibilidad de la decisión". Por ello cuestiono la ocasional renuencia de Ermarth a aparecer como una "relativista alegre" mediante una crítica de cómo y por qué quiere afianzarse a alguna forma de reducción (¿real?). Mi conclusión es que no tiene mayor motivo para pensar de ese modo, abriendo así un espacio para una lectura del (más) relativista Harlan.

Entonces, en el primer punto: ¿cuáles son algunos de los argumentos que Ermarth utiliza para establecer su tesis general, tal y como ha sido esbozada? Tanto en su prólogo como en la primera sección de la parte inicial ella parece establecer su posición, en especial con el siguiente (tipo de) observaciones.

El supuesto general de Ermarth es que el término "moderno" designa un periodo y un discurso que gozaron de preeminencia desde el Renacimiento hasta comienzos del siglo XX, y que lo que sigue a esa cultura moderna es simplemente posmoderno; en consecuencia, posmodernismo es tanto una "indicación cronológica" como una "marca de la conciencia general de que algo real está ocurriendo con el discurso de Occidente en el post-Renacimiento, la post-Reforma y la post-Ilustración". Porque mediante

> una amplia variedad de manifestaciones culturales está en marcha un re-examen total del discurso occidental: su obsesión por el poder y el conocimiento, su reducción del lenguaje a funciones principalmente simbólicas, su ética de la victoria, sus modos de definición categóricos y dualistas, su creencia en lo cuantitativo y lo objetivo, su tiempo lineal y su sujeto individual y, sobre todo, sus medios comunes de intercambio (tiempo, espacio, dinero) que garantizan ciertos sistemas políticos y sociales.[3]

El fenómeno posmoderno que más interesa a Ermarth es su subversión del tiempo y del sujeto individual. Sostiene que el tiempo es a menudo omitido en las discusiones acerca del posmodernismo que "recorren ciclos por entre interminables estilos reflexivos y espaciales y estáticos, sin jamás revelar la desaparición de la historia y la reforma práctica que eso implica", mostrando una visión del tiempo histórico que es, irónicamente,

ahistórica.[4] En consecuencia, la creencia en un medio temporal natural, neutral, lineal y homogéneo, afirma Ermarth, es lo que sostiene todas esas mediciones mutuamente informativas entre un momento histórico y otro, destinadas a sostener la mayoría de las formas de conocimiento que circulan todavía en Occidente. El tiempo histórico no problemático (la "narrativa más convincente del discurso occidental") da forma a gran parte de lo que nos decimos a nosotros mismos sobre la vida individual y colectiva, de manera que una crítica del tiempo histórico implica una crítica de todo lo que es *en* él:

> no sólo el antropomorfismo, no sólo la metafísica de la presencia, la trascendencia y la profundidad, no sólo la estructura de las ciencias humanas, no sólo la definición de la subjetividad como "individualidad". La subversión del tiempo histórico por la posmodernidad amenaza otras cosas que las universidades y los gobiernos constitucionales dan todavía por sentadas: la idea de derechos "naturales" o "humanos" o "inalienables", la definición de disciplinas y campos de investigación…, la posibilidad de "representación" en términos tanto políticos como estéticos, las funciones no ceremoniales (es decir, informacionales) del lenguaje. Hay quienes temen que el posmodernismo, al depreciar las causalidades tradicionales, anuncie el fin de la moralidad [ética] misma, y el temor no es infundado por lo que se refiere a la moralidad [ética] tradicional. Después de todo: ¿cómo *tratamos* unos con otros… si no podemos estar seguros de quién es el otro o dónde está? Y además: ¿quién es "nosotros"?… Estamos rodeados por un mundo que funciona según los principios de la teoría cuántica; vivimos en mundos mentales que operan según los principios de Newton.[5]

Porque la constante en las "formas de decir" posmodernas, el factor controlador que hace posibles todas las otras definiciones relativas unas a otras, ya no es

> el tiempo de la historia, el tiempo del proyecto, el tiempo de Newton y Kant, el tiempo de los relojes y del capital. La narrativa ya no inscribe el tiempo que hace posible la percepción de identidades invariables como "sujeto" y "objeto"; en cambio, se concentra fenomenológicamente en los sucesos-lectores que colapsan la distancia entre el objeto y el sujeto, lo interior y lo exterior… Al concentrarse en un "suceso" fenoménico en el que resulta imposible distinguir entre subjetividad y objetividad, la fenomenología anticipa la subjetividad siempre intrínseca y siempre en proceso… En la narrativa posmoderna… experimentamos la temporalidad como un ambiente imaginario que contiene tensiones, campos, tectónicas, valores… En otras palabras, el tiempo no es neutral y absoluto, sino una función de la posición… [En consecuencia] una vez que empezamos a ver nuestras maniobras mentales como invenciones, ya no son modos de conducirse "neutrales" ni "naturales", sino de ejercer la responsabilidad y la libertad…
>
> Implícita en este viraje… con el viraje de un tiempo a otro en las narrativas posmodernas, de la pista lineal del tiempo histórico a los ritmos conjugados que describe Cortázar… hay nuevas definiciones de la subjetividad. Como el sujeto individual es en gran parte una construcción de convenciones históricas, la sustitución del *cogito ergo sum* cartesiano por una formulación nueva, "oscilo, luego soy"… subvierte la metafísica que postula esencias estables idénticas a sí mismas, identidades no discursivas y las "leyes" trascendentales que operan "en" ellas. Esa metafísica se vuelve simplemente inadecuada en el discurso donde la esencia o la identidad se multiplica porque siempre está *situada,* y donde la situación siempre es discursiva, lo que quiere decir que en todo momento es construida por signos cuya función es diferencial.[6]

Así resumidos, los cambios que según Ermarth señala el posmodernismo constituyen una deformación trascendental, cultural y crítica, una crítica que, en su opinión, "no puede ser erradicada por ninguna cantidad de indiferencia". Porque el posmodernismo nos hace

enfrentar problemáticas en la "historia de la conciencia", de las cuales no podemos "escapar" ahora que el discurso que ha constituido la historicidad lineal resulta ser simplemente otro imaginario, similar al resto de nuestros hábitos y creencias. Por consiguiente, sobre la base del "fin de la historia" y el "famoso sujeto", Ermarth presta atención a cuestiones y oportunidades nuevas, abiertas en la teoría/práctica, donde la diagonal entre teoría y práctica indica que, naturalmente, decir que lo "real" es inventado en el lenguaje ("vivir en la realidad es vivir en un lenguaje; vivir en el lenguaje es vivir en la realidad") no significa negar la realidad extradiscursiva, el "ahí afuera", ni los efectos materiales del lenguaje mismo, sino destacar que la noción de que "lo real es imaginario y lo imaginario es real" es un gesto radical y político. Y es un gesto que Ermarth logra llevar a cabo y que resume (en estas "observaciones preliminares" suyas y mías) en oposición a las características de la modernidad:

> Descartar los términos del discurso modernista, si bien no es fácil, es una disciplina necesaria para el posmodernismo. El discurso del historicismo y la representación… no nos ayudará a apreciar el posmodernismo. El discurso del modernismo extiende sus medios (espacio, tiempo, conciencia, dinero, humanidad) hasta el infinito y nos alienta a olvidar lo finito y distribuir energía hacia un horizonte infinito. El discurso del posmodernismo encuentra el tiempo y el espacio distorsionados y limitados por sistemas subjetivos finitos y recién definidos. El discurso modernista respeta en primer lugar las reducciones de una "realidad objetiva" que, desde un contexto posmoderno, parece ser la construcción mediada de una subjetividad fundacional. En los discursos posmodernos la reducción primaria es la finitud absoluta e inmediable, reconocimiento que inspira reflexividad pues la actividad no puede ya hacer referencia a absolutos externos invariables… Yo lo llamo "improvisación"… la reducción operativa en la escritura [vida] posmoderna no es ninguna "realidad" trascendente más allá del lenguaje, sino el lenguaje mismo: sus sustituciones son el evento de temporalidad rítmica, y sus figuras son la única poesía de la vida individual. El colapso en la escritura [y la vida] posmoderna de los dualismos que sostienen la distancia representacional y posibilitan sus mediaciones abre una situación nueva y sorprendente en la que tanto el tiempo como la conciencia pertenecen a la figura lingüística.[7]

Así, Ermarth parece compartir la opinión de que el posmodernismo tiene ya prácticamente todos los imaginarios que le son necesarios para terminar con el tiempo lineal y el sujeto modernista, y empezar a vivir en el tiempo rítmico y la conciencia multinivel, lo cual parece asimismo alegrarle. Porque mientras que el discurso modernista se ha acostumbrado a sus organizaciones del tiempo, hasta verlas como "el tiempo realmente real", el posmodernismo nos incita a recordar que todas las construcciones de ese tipo son en realidad "la construcción mediada de una subjetividad fundacional". Para Ermarth los objetos —incluidas las organizaciones fenoménicas del tiempo y las historicizaciones— no están en realidad "objetivamente ahí", sino que son el "sujeto objetivado" o, mejor aun, son productos del sujeto-en-proceso objetivándose performativa e interminablemente a partir de locaciones enunciativas específicas. Esa construcción desmantela el yo/sujeto cartesiano en favor del sujeto reiterable, que al jugar constituye y deconstituye recubrimientos ficticios y transitorios cuando es

pragmáticamente necesario. Tales cambios performativos abren, para Ermarth, posibilidades eróticas. Esas posibilidades —sin existencia previa en la economía restringida de las historias lineales (ni en ninguna otra parte)— derivarán entonces, en efecto, del *exceso* metafísico/imaginario, que es la (contra) penetración del exceso (que Ermarth imagina como un tiempo rítmico feminista amigable) en la economía falologocéntrica, productivista e “histórica”, que lo desestabiliza. Y esto es lo que explica la oposición, el miedo y, de hecho, en ocasiones el odio que el posmodernismo genera a menudo entre los historiadores modernistas. Porque, como ya hemos visto, las críticas posmodernas, rítmicas, llevan en sí la promesa de minar todo lo que se considera “valioso” en la economía productivista de la modernidad.

Tal parece ser, entonces, esta suerte de estimación general de Ermarth por los profundos cambios que la posmodernidad está ejerciendo en nuestra formación social contemporánea, cambios que hacen que la historia —con mayúscula y con minúscula— se vea tan superada que a Ermarth le parece que casi no vale la pena molestarse por argumentar en detalle este final. En cambio, Ermarth simplemente permite que la historia se deslice fuera del cuadro *—¿quién sabe o a quién le importa ya lo que significa?—,* sin siquiera una última mirada nostálgica. Porque son tantos los “acontecimientos irreversibles que han hecho problemático el pensamiento histórico”, escribe, que no cree que sea necesario “cabildear en favor del posmodernismo a expensas de la historia”. Más bien le interesa explorar algunas de las implicaciones del “gran viraje discursivo” que el posmodernismo está infligiendo a las anteriores comprensiones de la temporalidad, dejando de lado informalmente a los que todavía quieren defender la historia con el argumento de que ya no se puede defender ni sostener nada que se considere “evidente por sí mismo”.[8] Una vez más, Ermarth afirma que la cuestión de si tiene o no sentido hablar del posmodernismo que inaugura una suerte de “historia nueva” todavía está abierta, si bien no es una cuestión que se moleste mucho en tratar, entre otras cosas porque “el término ‘historia’ ha llegado a estar tan saturado de valores dialécticos que es posible que ya no esté muy en boga”.[9] En consecuencia, Ermarth aclara que su insistencia en la “desaparición del pensamiento histórico” no significa que “abogue por el derrocamiento de la ‘historia’ ni llame a defenderla”, sino que significa simplemente que su fin se da por seguro, de manera que puede atender a cosas “más complejas e interesantes”, cosas del futuro.

Porque lo que Ermarth parece querer más que nada es algo que no está en absoluto orientado hacia el pasado: está orientado hacia el presente y el futuro. Y es importante destacar esto. Porque, a diferencia de muchos posmodernistas que se ven a sí mismos como historiadores posmodernistas —y por tanto al posmodernismo como iniciando otro tipo de historia (poscolonial, posfeminista, etc.)—, y que sienten (incidentalmente) que tienen que responder a los pedidos de los historiadores modernistas y decir “cómo se

vería una historia posmoderna", Ermarth no parece tener el menor interés por interpretar el pasado en formas, digamos, rítmicas. No es que desee, por ejemplo, reinterpretar el medievo tardío o decir algo nuevo acerca de la condición de las mujeres de la clase trabajadora en el siglo XIX: más bien quiere olvidar el pasado histórico en favor de aventuras orientadas hacia el futuro. Por supuesto, agrega Ermarth como una especie de codicilo, demostrar el poder de la temporalidad rítmica no quiere decir que la "historia" no exista más ("aunque se podría montar una defensa nada trivial de esta posición"), ni tampoco quiere solamente "atacar a la historia". Es sólo que, en el mejor de los casos, las viejas "convenciones de la historia" serán incorporadas al tiempo rítmico como "un juego, un conjunto de reglas entre muchos". Limitado a una mera "secuencia rítmica", concluye, la historia se convertirá apenas en otra "formulación temática, como cualquier otra, y ya no una premisa influyente (determinante)": hasta aquí llega la historia modernista debido al descuido y a la irrelevancia.[10]

Es esta posición lo que me permitió afirmar en mis observaciones introductorias a Ermarth que, una vez "establecida" su posición general, su texto está estructurado alrededor del intento por mostrar (recordar) *a)* lo que es equivocado —y lo que es irrelevante— de la historia modernista, lineal, en especial, y *b)* lo que es correcto en la temporalidad rítmica. Así, una vez "establecido" lo que puede pasar por la posición general de Ermarth, me volveré ahora hacia el primero de esos otros dos aspectos.

Las acusaciones de Ermarth contra las historias de la modernidad forman un catálogo de culpas realmente pesado, y el blanco principal de su crítica es la peculiar construcción de la organización del tiempo que surgió más o menos contemporánea —y análogamente — con la perspectiva visual del punto único (en Piero della Francesca, por ejemplo) y que produjo los más amplios parámetros de la moderna "idea de la historia". Es una visión del tiempo como un medio neutral, objetivo, homogéneo del que pueden hacerse mediciones informativas (como en la perspectiva del punto único). Desde cualquier punto de vista disponible en un horizonte común, "un espectador podría captar una lógica invariable de relaciones (un "mundo") que se mantiene igual, cualquiera que sea su posición, y se extiende hasta el infinito teniendo así el valor de una verdad universal";[11] una organización del tiempo donde "la conciencia es racionalizada por un tiempo narrativo que se extiende desde aquí hasta la eternidad, hallando quizá muchas distorsiones inquietantes pero ninguna fractura perturbadora". En esta descripción del tiempo histórico, esta categoría, todas las perspectivas temporales, por muy ampliamente dispersas que estén, al final "concuerdan" en el sentido de que no se contradicen, de manera que "en este poderoso sentido alcanzan un consenso equivalente a la creación de un horizonte común en el tiempo y, por tanto, del poder de pensar históricamente".[12]

Así, dentro de este tipo de historia, Ermarth señala que estamos viviendo en una concepción del tiempo interpretada en una forma tan objetiva y en potencia verdadera,

que "casi naturalmente" da origen a la construcción de la figura mítica del "narrador omnisciente", esa especie de prestidigitación mental que produce la idea del "narrador histórico como nadie", la ilusión, en la narrativa histórica, de que es la "historia quien habla" de manera natural. Es una forma de dejar que el pasado se articule ostensiblemente a sí mismo mientras el narrador real intenta volverse tan natural de ahí, que se borra del texto. Así, la narrativa desencarna a su narrador real, logrando que la versión resultante parezca imposible de distinguir del modo en que se expresaría el pasado, si pudiera. Como dice Ermarth:

> Esos narradores tipo "Nadie" *constituyen* literalmente el tiempo histórico hilvanando en un sistema y en un acto de atención toda una serie de momentos y perspectivas. Así, los *continuum* de tiempo y de conciencia parecen literalmente inseparables, y funcionan juntos como el medio de los acontecimientos, aun cuando esa particular mutualidad rara vez es mencionada de forma explícita porque hacerlo comprometería todo el efecto… y ubicaría una vulnerabilidad que los escritores posmodernos han detectado.[13]

Pues si bien todavía puede parecer de sentido común pensar que la concepción homogénea del tiempo (y el espacio) es natural, resulta evidente que es algo muy opuesto. Así, lo que según Ermarth ha puesto de manifiesto el posmodernismo es la total carencia de fundamento de esa curiosa manera de historicizar el tiempo:

> El logro formal que yo llamo el "consenso" realista ha *creado* en sí mismo los medios de espacio y de tiempo en los que nosotros [en consecuencia] procedemos a hacer nuestras mediciones mutuamente formativas, llegamos a nuestras hipótesis y producimos nuestros experimentos, nuestro capital y nuestro conocimiento… No hay nada de "natural" en ello.[14]

De esta manera, se nos recuerda lo que a menudo hemos aprendido a olvidar: "que en una cultura nada de lo cultural es natural". Fabricado, posicionado, lejos de la neutralidad y de la objetividad, el tiempo histórico debe ser superado si han de ser liberadas las "diferencias" enfrascadas en él. Porque ese tipo de historia ha hecho sus mayores esfuerzos para eliminar la otredad:

> Al hacer hincapié en lo que es lineal, mediato y está en desarrollo [ese] pensamiento histórico… el pensamiento de la modernidad… por definición implica trascendencia de un tipo que trivializa el detalle específico y el momento finito. En [esa] cultura móvil cada momento tiene que ser parcial para que podamos perseguir el desarrollo, para que podamos buscar una plenitud que, por definición… nunca encontraremos en realidad, pero cuyo proceso tiene emblemas: más información, más claridad, más dinero, más prestigio, más de los componentes del paraíso.[15]

Ésta es una historia moderna que (supuestamente) va a alguna parte, de modo que quedarse parado "no compensa". Se trata de un imaginario altamente productivista y desarrollista que, occidental e impulsado por los machos, ha excluido de entre sus principales beneficiarios a alrededor de nueve décimos del mundo, incluyendo a la

mayoría de las mujeres. En consecuencia, es este tipo de "hecho" el que ayuda a Ermarth a dejar de lado ese tipo de historia, acto que le resulta no sólo cómodo sino absolutamente necesario. Porque

> una cosa… parece segura: ningún esfuerzo por conciliar las agendas sociales tendrá éxito sin el reconocimiento de que la historia por sí misma es una construcción representacional de primer orden, y de que no puede haber construcciones sociales nuevas en tanto que la historia sea desnaturalizada. [En consecuencia]… la intención de este libro es estimular esa posibilidad imaginando… cómo podría ser una temporalidad alternativa, una temporalidad posmoderna, y qué implicaciones podría tener para un ahora cuestionable sujeto-en-proceso, y en un contexto en que los dualismos operativos [las oposiciones binarias]… se han colapsado.[16]

Así, lo que Ermarth está buscando es una forma de deshacerse de la historia como *coartada;* una forma de *salir* de una historia que "nos" obliga a vivir de tal manera que el presente inmediato es en efecto anulado por un imaginario lineal/teleológico/dialéctico que va a alguna otra parte y así parece de alguna manera más grande, mejor y más respetable que nuestras propias historias personales, y al cual debemos servir. Lo que Ermarth quiere es una forma de organizar el tiempo que no subvierta el *ahora* de nuestra propia existencia finita.

Para desarrollar esta idea —como crítica del imaginario histórico dominante de la modernidad— Ermarth invoca la insistencia de Heidegger en la necesidad de colocar a la muerte (y por tanto, la finitud de *esta* vida) en el centro de la agenda. *"Huir frente a la muerte"* es, para Heidegger, la base misma del pensamiento histórico, una forma de pensar que él llama "temporalidad no-auténtica" porque, según la lectura de Ermarth, "existe con el fin de ocultar el hecho de que el tiempo existencial tiene fin, y ese fin *no está mediado".*[17] Ermarth dedica su libro a los "cronopios de todas partes" (cronopios, explica Ermarth, es un término que Cortázar "aplica a veces a sus personajes más posmodernos", que, con mejor humor que Heidegger, encarnan el rechazo de "la trascendencia y la dialéctica", la negativa a recorrer la vida "sobre una pista lineal"). La invocación que Ermarth hace a la muerte no es un juego morboso, sino una manera de volver a colocar en el cuadro la finitud en forma positiva. Porque

> si la muerte queda perpetuamente fuera del cuadro de mi imagen —es decir, si mi propia inevitable finitud no forma parte del discurso en el que hago mis *elecciones* y mis compromisos— entonces las cuestiones de valor se pueden postergar infinitamente. Sin embargo, si tengo conciencia de mi propia inevitable finitud, las cuestiones de valor se vuelven urgentes.[18]

Por consiguiente, es esa insistencia *urgente* en el valor y la elección lo que ha hecho, como dice Ermarth, "de la teoría feminista una extensión tan vigorosa de otra teoría posmoderna basada en la lingüística, la antropología y la fenomenología".[19] En este punto, Ermarth se apoya en *Women's Time* de Julia Kristeva para complementar y

“extender” a Heidegger, y se adhiere a la insistencia de Kristeva en que debemos trabajar por el fin de una historia que ha articulado “el tiempo como un proyecto, una teleología, un desarrollo lineal y prospectivo; el tiempo como partida, progresión y llegada”; en otras palabras, que debemos trabajar por el fin de una historia que apoya “los valores y las exclusiones del patriarcado”. El fin de ese imaginario es rico en posibilidades nuevas y abre un espacio que es “presentista” y “futurista” en cuanto que valora la disposición a “jugar, multiplicar y diversificar”, y a concentrarse no en la amplitud totalizadora de la historia (que es “totalitaria” hacia lo que excluye como “no esencial o incluso inexistente”),[20] sino en los más íntimos, más prácticos y más aparentemente inocentes ritmos de la vida cotidiana y la apropiación fenomenológica del tiempo. Aquí el fin de la historia debe ser recibido con alegría:

> La idea posmoderna de que el tiempo y el espacio son ellos mismos definidos, limitados, discontinuos, es tan contraria a lo habitual que puede parecer casi impensable. Y sin embargo, eso es precisamente lo que establecen las narrativas posmodernas —una temporalidad alternativa, pensar lo que parece impensable—… Una narrativa posmoderna rompe la convención del tiempo histórico, revela la arbitrariedad de su “neutralidad” histórica y esa apertura nos obliga a enfocar justamente esas cuestiones de valor… que el pensamiento histórico posterga.[21]

Ahora, con la historia ya a sus espaldas, el proyecto de la propia Ermarth empieza a tomar forma y a ocupar el espacio abierto por el colapso de la historia, más allá de sus límites temporales. Por supuesto, pensar el presente y el futuro *en* el tiempo pero *fuera* de la historia —terminar nuestro “mandato como espectador implicado o historiador neutral” y aceptar una posición en el marco del posmodernismo en general y del feminismo en particular— no es fácil, ya que implica ver cualquier método (“incluyendo el mío propio”, todo valor “incluyendo el mío propio” y todo lenguaje “incluyendo el mío propio”) como radicalmente historicista, como radicalmente contingente. Ese reconocimiento, concluye Ermarth, de seguro *tiene que* perturbar viejos hábitos, ya que es exactamente esa problemática en el corazón del posmodernismo lo que en realidad parece molestar al “complaciente lector-autor-ciudadano y explica en parte la reacción en su contra”.[22] Así, mientras Ermarth corre el telón sobre la historia y prepara con gran expectativa el escenario para la presentación de *El tiempo como ritmo,* nosotros podemos tomarnos nuestro tiempo para los últimos toques en el arreglo del escenario. He aquí la primera pieza:

> La mejor definición de la narrativa posmoderna podría ser precisamente que en definitiva *no* opera de acuerdo con ninguna forma de tiempo histórico, y en muchos casos directamente parodia ese tiempo o se le opone… Tales subversiones preceden necesariamente [como aquí] a esos experimentos con nuevas formas del tiempo que la narrativa posmoderna hace posibles… Para el posmodernismo, el tiempo histórico es cosa del pasado en más de un sentido. Ahora la historia ya no es sólo la convención que el pasado utiliza para mantener al

> presente en una pauta de significado controlado: ahora la historia adopta la interesante posición de confrontar su propia historicidad… [y finitud].[23]

Por supuesto, bien puede haber personas que no tengan la energía necesaria para tan inciertas aventuras posmodernas en un paisaje intelectual nuevo; muchas que no están preparadas para el siguiente acto de la "presentación": Ermarth está dispuesta a reconocer que "Felices fueron aquellos que vivieron y durmieron en la historia",[24] pero más felices aún los que ahora están totalmente despiertos para aceptar la invitación "a oscilar". He aquí la segunda pieza para el escenario:

> "Oscilo, luego soy." En ese ritmo conjugador, *cada movimiento hacia adelante es también una digresión,* es también un movimiento hacia los costados. Una narrativa posmoderna… mantiene viva en cada coyuntura… la conciencia de múltiples caminos y temas que se cruzan constantemente… Las narrativas en las que el tiempo es ritmo ofrecen a los lectores una oportunidad de residir en el tiempo en una forma nueva, una manera de quedarse en el presente narrativo… [Así] el tiempo del ritmo… destruye la unidad histórica del mundo al destruir su denominador común temporal… Han desaparecido las coordenadas lineales que hacían posible un mundo estable, objetivo…
>
> [Por consiguiente] un posmodernista nunca hablaría de "realidad histórica": no sólo porque la "realidad" no existe más que según la definición local, sino también porque la historia tampoco existe más que según la definición local… La disolución del espacio y el tiempo neutrales y, con ellos, la puesta entre paréntesis del pensamiento empirista y lógico como… una temática más… hace hincapié en lugares muy diferentes de aquellos en los que ha estado al menos durante varios siglos.
>
> El desafío, y el entusiasmo del posmodernismo… viene al aprender a manejar ese poder de autorreflexión y al realizar sus particulares… experimentos.[25]

Tercero y último, lo que significa que esa experimentación e improvisación afectan todo, incluso a la "teoría":

> La idea posmoderna de la teoría como una táctica guerrillera —si no tienes una, invéntala— se desvanece frente al(los) hábito(s) discursivo(s). La práctica de la teoría posmoderna [por tanto]… requiere de un sentido muy fino del juego y de una disposición total a vivir sin sueño discursivo.[26]

Ésta es mi lectura de lo que Ermarth cree que está mal en la "construcción omniabarcante" de la historia modernista, lineal, dialéctica, objetivista, neutral/natural, la parte negativa de su oposición binaria; el prólogo: sacar del camino a la historia antes del advenimiento del tiempo rítmico. Porque, comparada con la pesada seriedad de la historia, la visión de Ermarth de las organizaciones posmodernas del tiempo es mucho más ligera. En consecuencia, la mayor parte de su texto está dedicada a hacer atractiva la residencia en la posmodernidad, en especial para las mujeres. Los beneficios parecen ser enormes, y la sigo mientras ella ensalza ante todo las características del tiempo rítmico en términos generales (es decir, cuáles son las características generales del tiempo rítmico)

antes de pasar a examinar unos cuantos detalles. Entonces, ¿en qué resulta eso de jugar a la guerrilla teórica con Ermarth?

Como hemos visto, el tiempo rítmico es su tropo favorito. A diferencia del tiempo lineal modernista, el tiempo rítmico no tiene esencia, ni universales, ni significado, ni objetivo. Más bien, el tiempo rítmico depende de arreglos locales cuyas "amplificaciones" son impredecibles. Las secuencias rítmicas se bifurcan una y otra vez, hilos temáticos que se dividen y proliferan y llegan a finales arbitrarios, una reunión caótica de detalles en un patrón paratáctico, es decir, asintáctico, es decir, sin ningún significado; los detalles son inesperadamente complejos y ricos, sin llegar nunca a convertirse en "conocimiento"; esta forma de leer el mundo es el equipamiento esencial para una posmoderna que está cómoda consigo misma. Ermarth se extiende:

> Lo… paratáctico se mueve hacia adelante moviéndose hacia los costados. Haciendo hincapié en lo que es paralelo y conocimiento, patrón sincrónico antes que lo que es lineal y progresivo… Las narrativas [y las vidas] paratácticas se mueven… en varias direcciones al mismo tiempo.[27]

Esa autofabricación estilística ofrece nuevas posibilidades discursivas, un pensamiento en multinivel que ofrece múltiples comienzos y finales. Pluraliza las perspectivas, mezcla y remezcla esos marcos interpretativos mediante los cuales viven los sujetos-en-proceso para hacer que el pasado —incluidas las fuerzas causales que hasta aquí han marcado ciegamente el comportamiento "de ella"— lleve en el futuro la impronta "de ella". La meta es quedar libres de la carga de la historia, ser un cronopio feliz, rechazar las historias del infinito y la dialéctica y encarar con alegría el mañana finito. Así, el tiempo posmoderno es el tiempo de los cronopios: es performativo, es improvisación, es jazz, es bricolage, es individual y es colectivo.

Sacando partido de las potencialidades "semióticas" del lenguaje (siguiendo a Kristeva) y uniéndolas al concepto de Derrida del carácter interminablemente lúdico del lenguaje (y por tanto, de la vida, porque residir *en* una lengua es residir en *una* realidad), Ermarth ensalza las posibilidades de ese juego que, en sus interminables postergaciones, impide siempre que los sistemas se cierren definitivamente

> en la medida en que una estructura que limita el juego en interés del cercamiento, la precisión o la perfección, se "arruina"… ya no son posibles nuevos experimentos ni aventuras. En cambio, lo incompleto de los sistemas vivientes garantiza… que el juego permanezca abierto… los sistemas que tratan de excluir el juego también están buscando la muerte.[28]

Ermarth busca la vida. Basándose en la *figura,* insinúa un futuro de juego interminable donde los significados están siempre abiertos: los sucesos pueden ser congruentes pero no necesariamente se conectan; pueden estar en secuencia pero no tienen dirección. Las cosas simplemente no cuadran. Nunca se encuentra ningún signo de la dialéctica,

simplemente porque nadie lo busca. Las figuras posmodernas —arreglos/significados transitorios en un caos que construye esos significados significativos por autorreferencia — hacen impermanentes los propósitos y las "verdades" inequívocas:

> La desorientación por sí misma es muy diferente del efecto de la *figura* medieval, que hace sólo momentáneamente inaccesible una verdad… La *figura* posmoderna hace la verdad unívoca permanentemente inaccesible. Del "otro lado" de una figura medieval hay una estructura clarificable y un significado cósmico estable. Del "otro lado" de las figuras posmodernas se encuentra el maravilloso misterio consistente en el hecho de que esas figuras *son* el mundo tangible, y ese mundo tangible es discurso, es lenguaje, es figura… *El tiempo rítmico y su conciencia multinivel SON ese proceso de sustitución celebratoria en el que los lectores mantienen simultáneamente varias figuras.*[29]

Ese juego de sinsentido significativo —hallarse al borde de todos los abismos semánticos sin considerarlo abismal— es lo que suscita el erotismo. Erotismo —se apresura a aclarar Ermarth— no "en el sentido estrecho y pobre", sino en el sentido de tener la capacidad de sorprender, permanentemente. Esto es subversivo. En una cultura productivista que vive en lo lineal y el propósito, jugar en forma impredecible y sin un final necesario evoca nociones de derroche, de pérdida de tiempo, de tiempo mal empleado. Sin embargo, para Ermarth el juego digresivo, paratáctico, genera "un placer exquisito al liberar a la mente de sus significados ya reconocibles… [Devuelve] al lenguaje su electricidad… su capacidad de sacudir, de descarrilarse de la pista de las fórmulas convencionales". Pero eso no ocurre fácilmente. Porque implica el tipo de juegos que la formación cultural en la que ahora "operamos nuestras universidades, observamos nuestros mercados y hacemos nuestras carreras" no privilegia. Sin embargo, ese juego puede —y debería— hacerse.

Este desafío a la historia, al cercamiento de cualquier sistema, incluidos por supuesto los sistemas éticos, ese vivir una vida en lugar de vivir como muerto, es lo que hace del tiempo rítmico, el tiempo lúdico, el tiempo futuro que Ermarth desea. Por ello podemos olvidar la historia y la ética:

> Las convenciones rítmicas del tiempo ofrecen nuevos puntos de partida para la reforma discursiva. Expandir la riqueza del momento… no es detener estúpidamente todo movimiento hacia adelante o suponer que no hay "después" ni "antes"; en cambio, esa expansión pone a nuestro alcance más puntos de partida y más rutas alternativas… El resultado es una realización inefablemente social.[30]

En consecuencia, concluye Ermarth, esa maniobra de imaginación en el juego, en el lenguaje, en la vida, es una invitación a *salir* de la historia en formas bajo las cuales aceptamos la responsabilidad de nuestro propio discurso, y en realidad, de vivir una vida

> que se las arregla sin la historia, sin un reino milenario, sin categorías kantianas ni vodka, sin Marx, Freud o "todas las religiones soñadas por el hombre"… En su lugar, el posmodernismo… ofrece su precisión, sus conjunciones eróticas (aleatorias), sus series rítmicas: los pedacitos de colores de las combinaciones

> caleidoscópicas y cualquier pauta que se aparezca. Tales son los materiales para la figura emblemática, un mandala, el dibujo policromo de una rosa, un arreglo rítmico, momentáneo, efímero, afirmador de la vida. Tratar de dar fijeza a esos arreglos, o de controlar sus ritmos por anticipado, sería como tratar de reorientar la flecha toda vez que ha abandonado el arco.[31]

Como lo señalé en mis observaciones introductorias, este ensayo de las posibilidades de la posmodernidad *después del fin de la historia (y de la ética)* parece emocionante. Por tanto, con el espíritu de complementar la posición de Ermarth quiero ahora examinar lo que podrían ser algunas tenues resistencias al relativismo moral, que creo es a lo que la conduce su texto. Porque, en última instancia, la concepción de Ermarth del tiempo rítmico suena todavía a algo verdadero, de alguna manera.

En varios puntos de su texto Ermarth califica aparentemente el relativismo que me parece inevitable. Por ejemplo, si bien sabe que no hay nada significativo fuera del texto, de modo que "nada supera sus prácticas o su juego", ese hecho, añade, "está muy lejos de cualquier catástrofe relativista".[32] La idea posmoderna de que el pasado es una función de la conciencia; la idea de que el pasado es inventado históricamente a pesar de que en apariencia sabemos que "las cosas ocurrieron de tal modo y no de otro"; la subversión posmoderna de la "facticidad", que va mucho más allá de "cualquier mera revisión o sustitución de una 'historia' por otra", de hecho, el miedo de que pudiéramos no estar simplemente sustituyendo una "historia falsa por otra verdadera" sino que no nos molestáramos en buscar sustituto; todas estas cosas amenazan no sólo al mundo histórico, sino "al universo moral con el solipsismo total". Y si bien Ermarth no puede negarlo directamente, ofrece algunas palabras tranquilizadoras: "El requisito de la complicidad del lector no permite a éste hacer lo que se le ocurra con la escritura [la historia] en cuestión; en realidad, la narrativa posmoderna es una disciplina muy exigente precisamente porque requiere de actos de atención nuevos".[33] Cualquier otra cosa que pueda ser el posmodernismo no es una hoguera cultural o moral. Por consiguiente, dice Ermarth, aun cuando un futuro posmoderno "puede suscitar el miedo al relativismo total", de hecho "no existe tal cosa".

No. Los temores de que un "posmodernismo relativista" conlleve una catástrofe moral han sido muy exagerados. Porque nadie niega, nos tranquiliza una vez más Ermarth, "la presencia de condiciones externas a nuestros sistemas descriptivos y lingüísticos; nadie espera ni desea un solipsismo completo del tipo que algunos atribuyen, en forma totalmente equivocada, al posmodernismo y que, en todo caso, sólo sería posible en un sistema clásico", aun cuando admite que un término como "realidad" parece cada vez más inaplicable y sin interés en una situación que ya no tiene fe en "leyes racionales" universales.[34]

¿Por qué Ermarth dice todo esto? ¿Por qué no abrazar libremente el relativismo? Creo que hay dos razones principales. La primera es la siguiente. Ermarth siente

necesidad de algún tipo de *consenso* (recuérdese que al principio de su texto dice que "presupone" algo así) entre las rítmicas posmodernas: alguna forma de coacción social aceptada para asegurar la cohesión social. Porque sin eso, dice, "¿qué hay sino la fuerza?"[35] Sin embargo, es quizá la segunda razón (y no sin relación) para calificar al relativismo moral la que me parece más importante: a saber, que Ermarth está preocupada por evitar la posibilidad de futuros holocaustos. Al final —y, si se piensa, esto es realmente irónico—, es esa típica objeción *modernista* al relativismo posmoderno (que el relativismo nos deja incapaces de responder a Hitler) lo que parece motivarla a tratar de encontrar una "coacción real". He aquí a Ermarth preocupándose por futuros holocaustos:

> En la práctica, los debates acerca del posmodernismo se reducen a una discusión acerca de qué es lo que aporta un principio de realidad para cualquier construcción, si es que algo lo hace. Los autores y teóricos posmodernos no niegan la existencia del mundo material… ni tampoco, hasta donde yo sé, nadie familiarizado con el tema niega seriamente la exclusividad de los lenguajes discursivos a los que necesariamente recurrimos para decir algo "acerca" tanto del mundo material como del mundo discursivo… Pero si las reglas discursivas proporcionan coacciones no trascendentales ¿qué coaccionan las reglas discursivas? Esta pregunta viene acompañada por los espectros de holocaustos que, bajo varias formas nacionales, ya han demostrado lo que parece ser la ausencia de restricciones. Si cualquier cosa puede ser justificada en Nombre de algo, ¿no hay manera de escoger entre las justificaciones? Si toda interpretación, todo sistema, todo conjunto de leyes es un sistema cerrado, inerte, y si ya no hay validación para ninguna posición privilegiada… ¿cómo puede una persona o una polis escoger entre… tal o cual curso salvo el azar?[36]

A decir verdad, Ermarth admite que el azar puede tener mucho que ver con el asunto, y cita pronunciamientos surrealistas en favor de la "suerte objetiva". Pero dejando de lado eso (como lo hace la propia Ermarth en este punto preciso de su texto; además es una solución totalmente inadecuada), quiero concentrarme, como lo hace ella, en si hay suficientes "bases generales" para coaccionar el relativismo. Y su respuesta parece ser que *sí,* es posible que las haya. Aquí Ermarth examina y rechaza posibles respuestas dadas por una variedad de teóricos: Nancy Fraser y Linda Nicholson, Richard Rorty y Fredric Jameson, Katherine Hayes y Barbara Herrnstein Smith, y Lyotard,[37] incluso por la razón de que ellos no entienden la forma en que el posmodernismo ha cambiado nuestra comprensión de la "historia" y la "realidad", pues, al igual que el concepto de historia, el de "realidad" ya no significa lo que antes significaba.

Ello se debe "clásicamente", explica Ermarth, a que la realidad implicaba algo estable e idéntico a sí mismo, pero la realidad física (que los posmodernistas no idealistas no ponen en duda) ha sido redescrita en términos posmodernos por personas como Ilya Prigogine e Isabelle Stenger; su tratamiento de la realidad como "caos en una fase de orden" significa que la "realidad" está en un proceso constante de redefinición fundamental, de modo que el término "fundamental" ni siquiera es aplicable.[38] En consecuencia, renunciar a la "realidad clásica" no significa que abandonemos las

concepciones posmodernas "caóticas" de la realidad como algo que efectivamente *sí* nos constriñe. Pues la teoría del caos y las "estructuras disipables", que describen Prigogine y Stenger, nos introducen en una "nueva concepción del orden que es independiente de los cercamientos y las finalidades de la dinámica clásica y que nos permiten ver cómo *'el desequilibrio extrae orden del caos'"*.[39] Así, por ejemplo, el elemento de azar en un proceso estocástico (probabilista) —en el que un "fin" se convierte en la posibilidad de un nuevo "comienzo" no controlado en sentido clásico por ese "fin"— abre nuevas fuentes de vida, nuevos ritmos de continuidad en estados y modos siempre nuevos: "Cuanto más limitadas parecen las leyes deterministas, más abierto está el universo a la fluctuación y la innovación".[40] Sin querer, dice Ermarth, establecer "analogías políticas fáciles" a lo Prigogine y Stenger es precisamente lo que parece hacer, como lo muestra la siguiente cita. En un proceso problemático, argumenta, las cosas deben ser consideradas en el contexto del momento en que el comportamiento individual puede ser decisivo o irrelevante pero *no* predecible:

> "Incluso pequeñas fluctuaciones pueden crecer y cambiar la estructura general. Como resultado de esto, la actividad individual no está condenada a ser insignificante. Por otra parte, esto representa también una amenaza pues en nuestro universo la seguridad de una regla estable y permanente parece haberse ido para siempre." Qué implicaciones sociales (es decir, morales) puede tener esto está por verse, pero no está claro que en las descripciones sociales probabilistas exista ninguna amenaza de catástrofe moral mayor de la que ya se ha mostrado que existe en las logocéntricas.[41]

En consecuencia, el posmodernismo de Ermarth reconoce no una sino múltiples constricciones; el tiempo y el espacio posmodernos son curvos y finitos mediante "el juego del azar y la necesidad en los procesos mismos de la vida… La 'realidad'… nunca es 'la misma', no es algo inerte sino interactivo… Esta conciencia de la finitud, del límite, es la base de una estética enteramente nueva y" (quiero subrayar esto) *"constituye la mayor restricción a la construcción que el posmodernismo respeta"*.[42]

Ahora bien, debo decir que este argumento parece poco convincente si Ermarth lo entiende como respuesta al relativismo. Podemos ver por qué lo hace: la teoría del caos o probabilista parece ser, según comenta, otra forma de hablar acerca del tiempo rítmico. Pero es difícil ver cómo tal cosa, aun si es lo más cerca que podemos llegar al modo en que el mundo es, puede ser algún tipo de restricción de la elección moral. Porque nosotros, los posmodernistas, hemos desistido de tratar de extraer cualquier forma de *deber ser* de cualquier *ser*, estable o inestable. Supongamos que el mundo real es como la descripción rítmica que Ermarth da de él, según Prigogine y Stenger. Y digamos que todos lo aceptan: liberales, marxistas, feministas, fascistas; todos. ¿Qué diferencia haría eso? ¿Creemos seriamente que se puede llegar a un consenso político/moral "constreñido" entre Ermarth y los fascistas debido a la forma en que un mundo

(indiferente) es según la descripción de la física? A decir verdad, yo no lo creo; sus diferencias morales siguen siendo inconmensurables porque son "morales de arriba abajo". Las visiones del mundo según la física pueden afectar en forma contingente la política, por supuesto, pero es difícil ver cómo pueden determinarla en ninguna forma de deber ser/ser que incluya implicación moral. Además, la propia Ermarth lo admite en la última frase de la última cita mencionada más arriba, cuando dice que no está claro que las descripciones probabilistas representen una amenaza de catástrofe moral mayor que la que ya se ha mostrado en las logocéntricas; dicho de otro modo, los efectos de cualquiera de ellas pueden ir en cualquier sentido. Así, parecería que Prigogine y Stenger no pueden contribuir a la constricción efectiva del discurso moral que Ermarth parece pensar que pueden. Pero no hay por qué preocuparse: nada ni nadie puede hacerlo…

Hay otro punto aquí, relacionado con el cercamiento. Porque parecería que Ermarth, al seguir a Prigogine y Stenger, podría estar diciendo simplemente que la teoría del caos/tiempo rítmico está de alguna manera *más cerca* del modo en que la "realidad" es en efecto, que cualquier otra correspondencia "metafórica". Pero seguramente no está diciendo *eso*. Porque si así fuera, entonces su idea de que el tiempo rítmico está más cerca de la realidad "actual" y por tanto es la mejor (la más verdadera) base para una vida (mejor que una vida modernista, histórica), sería un cercamiento tan universal/trascendental —aunque su contenido sustantivo sea diferente— como el histórico. Pero si Ermarth es fiel a su propia teorización creativa, presumiblemente no debería *preocuparse* si alguien prefiere vivir en forma no rítmica. ¿O acaso está sugiriendo que nosotros (todos) deberíamos ser rítmicos porque el tiempo lineal (que reconocidamente todavía está disponible como "otra temática") es de alguna manera *intrínsecamente* —no *contingentemente*— represivo; que el tiempo rítmico es de alguna manera *intrínseca* y no sólo *contingentemente* liberador y que esas características no pueden ser revertidas/redescritas… que el tiempo rítmico simplemente no puede ser represivo en sus experimentaciones e improvisaciones; como si la actividad del juego posmoderno garantizara de alguna manera que no podemos jugar a los neofascistas? Pero, ¿qué puede impedir eso? ¿Algo *intrínseco* al juego? Pero, seguramente Ermarth tampoco puede pensar *eso,* igual que Derrida no puede pensar —como no piensa— que la irreductibilidad del juego deconstructivo significa que no está disponible para la derecha política tanto como para la izquierda. Porque el posmodernismo —en su historicidad radical— ha vaciado todo lo intrínseco. Sin embargo, hay apenas un indicio de que Ermarth podría estar todavía simplemente sustituyendo un cercamiento (historia lineal /logocentrismo) por otro (probabilismo/tiempo rítmico) que *deberíamos* estar constreñidos a seguir porque está más cerca de la actualidad y así, presumiblemente, contribuye a la realización de la emancipación.

Por supuesto, Ermarth parece también afirmar que no está haciendo tal cosa. Como escribe al final de su texto (repitiendo anteriores advertencias similares), el "juego multinivel descrito en este libro pertenece a un esfuerzo por renovar códigos sociales devolviéndoles poderes que han sido reprimidos… no… imponer otra represión".[43] Por supuesto. Pero tal vez sólo pueda decir eso porque de alguna manera *sabe* qué es lo que ha sido reprimido (¿algo más que otro vocabulario/imaginario?) y que eso, sin ser reprimido, nos liberará. ¿Pero cómo puede ella *saberlo*? No. Yo creo que lo mejor que Ermarth puede hacer aquí es contentarse con sus propias preferencias, contar algunos cuentos bonitos acerca de ellas para atraer a otras personas, admitir que son solamente suyas y olvidar las bases "reales" y las restricciones "reales" —incluso las que expresa la *teoría* del caos— *si* es que esto es algo que cree en serio. Y si no lo cree seriamente, ¿por qué molestarse en decírnoslo?

Y mis razones para decir lo anterior son que me parece que el relativismo (el *différend* relativista del discurso moral) parece realmente ser la única posición posmoderna plausible, que el relativismo es el único juego posible y que al final del (reconocidamente infortunado) día "la fuerza" (como lo acepta con renuencia también Stanley Fish) "es el derecho". En consecuencia, la *hegemonía* política es también el único juego que tenemos que jugar. Para siempre.

Ernesto Laclau ha visto tal cosa con más claridad que la mayoría. Y aquí está para ayudarnos a concluir este examen de Ermarth, con sus propias preferencias metiéndose en su texto, como debe ser, al final del fragmento:

> El discurso metafísico de Occidente está llegando a su fin, y la filosofía en su ocaso nos ha prestado… un último servicio: la deconstrucción de su propio terreno y la creación [como la historia] de las condiciones de su propia imposibilidad. Pensemos, por ejemplo, en los indecidibles de Derrida. Una vez que la indecidibilidad misma ha tocado el suelo —una vez que la decisión de determinado campo es gobernada por una decisión hegemónica, hegemónica porque no es objetivamente determinada, porque decisiones diferentes también eran posibles— el reino de la filosofía llega a su fin y comienza el reino de la política. Ese reino estará habitado por un tipo diferente de discurso, discursos como las "narrativas" de Rorty, que tienden a construir el mundo sobre la base de una indecidibilidad radical. Pero no me gusta el nombre de ironista —que evoca toda clase de imágenes juguetonas— para ese fuerte poeta político.[44]

Es a esta altura —porque la invocación de Laclau será repetida por nuestro siguiente autor— que podemos pasar a David Harlan. Porque, en mi lectura, Harlan acepta el relativismo en forma tan positiva que hace que la objetividad parezca cada vez más innecesaria. Como dice Harlan: "No es tanto que los argumentos en contra de la objetividad histórica parezcan convincentes (aunque lo parecen); es que no *necesitamos* una teoría de la objetividad histórica, y que todos nuestros esfuerzos por crear una sólo han oscurecido asuntos mucho más urgentes e importantes". Encuentra apoyo para esta posición en el argumento de Peter Novick de que

> igual que en materia de religión los no creyentes sienten que pueden arreglárselas sin un dios [y lo hacen]… así nosotros, los llamados "relativistas históricos", creemos que podemos arreglárnoslas sin objetividad… Decir de una obra de historia que es o no es objetiva, es hacer [según Ankersmit y compañía] una observación *vacía,* decir algo que no es ni interesante ni útil.[45]

Estas referencias a Harlan y compañía indican el fin de esta lectura de Ermarth. Creo que la crítica de la historia lineal de Ermarth tiene una profundidad y un detalle que aquí apenas he conseguido insinuar, y que el imaginario del tiempo rítmico y todo lo que podría implicar y sugerir significa que podemos pensar positivamente en vivir más allá de la historia y en nuevos modos de temporalidad sin ansiedad. También podemos pensar en vivir sin una ética más fuerte que la de la indecidibilidad de la decisión moral —el punto de Laclau aquí—. Y sin embargo, respecto de este último punto, Ermarth parece estar todavía "dominada por la tradición" en la medida en que el relativismo parece ser "un *problema* aún por resolver" y no la mejor *solución* que podemos encontrar. Pero su texto nos permite concebir fácilmente una formación social cronopia en la que viviríamos en el tiempo pero fuera de la historia, y en la moralidad pero fuera de la ética. ¿Y por qué no? Porque, para repetir algo ya dicho, *si sólo lo hubiésemos sabido, ésta es la forma en que siempre hemos vivido nuestras vidas, y siempre las viviremos*. En este sentido —y es en este sentido como la reflexividad posmoderna es tan útil—, por tanto, podríamos tranquilizarnos y decir, con Baudrillard: "'Nada' no ha cambiado".

VIII. SOBRE DAVID HARLAN

SI JOHN PATRICK DIGGINS está en lo cierto al describir a David Harlan como "un intelecto posmodernista con una conciencia premoderna" —y yo creo que lo es— podemos ver de inmediato por qué Harlan parece estar tan a contramano de la historiografía estadunidense contemporánea (y con la mayoría de la historia *per se* según su lectura) y con qué quiere remplazarla. En la introducción y el epílogo de su *The Degradation of American History* el modo en que ve Harlan las cosas y lo que quiere hacer al respecto están "contextualizados" (lo que es una ironía en vista de su posición anticontextualista) mediante el siguiente argumento, que sirve para establecer su posición. Entiendo que su posición general es como sigue.

No hace mucho tiempo, en los Estados Unidos la historia era una de las principales formas de reflexión moral. Al colocar "un espejo ante nuestro pasado común", historiadores como Perry Miller, Alfred Kazin, Arthur Schlesinger Jr. y otros "nos" enseñaban a hablar en primera persona del plural, escribiendo acerca del pasado pero con agendas presentes y futuras que servían para recordarnos "esto es lo que valoramos y queremos, y todavía no tenemos. Así es como queremos vivir y todavía no vivimos".[1] Pero las cosas han cambiado a partir de la década de los cincuenta. Hoy una historia de ese tipo sería considerada moralista, paternalista, elitista y demasiado cómoda; hoy los historiadores no escriben en primera persona del plural.

¿Por qué no? Harlan ofrece un breve resumen que va de los cincuenta a los noventa. En los años cincuenta, los estudiantes de historia casi universalmente encontraban por primera vez la historia en un curso de "Historia de la civilización", un extenso "debate moral" a lo largo de los siglos, de Platón en adelante. Esos cursos fueron atacados por la izquierda durante los años sesenta y por los posmodernistas durante los setenta y ochenta. Para la izquierda esos cursos eran elitistas y "etnocentristas", ya que ignoraban a las mujeres y a las minorías y trataban de atenuar la diversidad racial; la "solución" fue crear cursos que expusieran las fuerzas socioeconómicas e ideológicas "reales" que impulsan la historia de los Estados Unidos y que sustituyeran la reflexión moral por tipos de "desenmascaramiento cultural".[2] Más tarde, en la década de los setenta, el posmodernismo empezó a tener efectos sobre la historia justamente cuando ésta cambiaba de foco. En general, no fue bienvenido. La derecha se le oponía por las habituales razones tipo reflejo (mina la verdad, estimula el relativismo cultural y moral, "invita" al nihilismo, etc.) y la izquierda se resistía por su "escepticismo de callejón sin salida" y sus críticas a la objetividad. (Qué conveniente que, justo cuando la izquierda

estaba empezando a colocarse en posición para contarnos sus “historias verdaderas”, la verdad y la narrativa fueran “minadas”.) Porque, incluso cuando muchos historiadores eran y son relativistas culturales, en general no eran ni son epistemológicamente escépticos; además, hace falta la objetividad para criticar las mistificaciones ideológicas y exponer “realmente” esas “estructuras subyacentes de poder”. Sin embargo, dice Harlan, para fines de la década de los ochenta la mayoría de los historiadores —de cualquier tendencia— estaban a punto de desistir de la objetividad no necesariamente debido a la teoría posmoderna (“la teoría no les resulta fácil a los historiadores; les gusta mantener la nariz pegada al suelo, como sabuesos”),[3] sino debido al poder omnipresente de un capitalismo cuya lógica cultural era, en general con toda precisión, “posmoderna”. Porque incluso a los historiadores antimundanos les resulta difícil ignorar las implicaciones de un sistema económico impulsado por el consumidor y una cultura de masas caracterizada por “la incesante apropiación, recombinación y diseminación global de estilos y formas de expresión locales”. La homogeneidad histórica —la seguridad de un discurso dominante— dio lugar a una variedad de formas desconectadas de darnos sentido a “nosotros mismos”, a nuestro mundo y al pasado. La mercantilización y el nuevo empaque del pasado explotaron a medida que crecía el número de sus apropiaciones y consumidores, multiplicando los objetos de indagación, los sujetos, las perspectivas y los estilos históricos, a tal punto que la “unidad atómica básica” del historiador, lo que garantizaba “interpretaciones estables, confiables y objetivas” —el *hecho* histórico— saltó fuera de su “contexto” tranquilizador y entró en una especie de “caída libre representacional”. Ningún “historiador objetivo” podría nunca volver a pegar ese huevo roto. Aquí la objetividad, “ese monarca tonto que gobernó despóticamente la disciplina de la historia desde fines del siglo XIX, ha sido destronado”.[4]

En consecuencia, hacia mediados de la década de los setenta, dice Harlan, un grupo de historiadores más jóvenes, “disgustados por la predectibilidad de sus colegas de izquierda y alarmados por el ascenso del posmodernismo”, se volvieron hacia las ciencias sociales en busca de una escapatoria a la incertidumbre, seducidos por lo que las ciencias sociales siempre han ofrecido: redención mediante la metodología. Allí todavía tentaba el santo grial del conocimiento objetivo; si no era posible “obtener” la verdad, al menos se podía alcanzar la “afirmación garantizada”. Y para Harlan esos profesionistas metodológicamente informados —neopragmáticos— ya se han adueñado de la carrera, estableciendo una “nueva” *doxa* construccionista, en “el intento más vigoroso y de más amplia influencia hasta ahora de enfrentar el estatus decadente de la historia”.[5] Sin embargo, lamenta Harlan, es un intento fatalmente incapaz (dado que la metodología, por supuesto, no es sino un “mecanismo vacío”) de afirmar nada definitivo acerca de los problemas sustantivos en los que una historiografía sinóptica está “obviamente interesada”; es decir, es incapaz de pasar del hecho al valor. En consecuencia, para

Harlan tales enfoques son inadecuados precisamente en lo que se refiere a la cuestión del significado y el valor, que él cree que los historiadores *deberían* estar encarando.

> ¿Acaso a los historiadores les quedará algo que enseñarnos si dejan de insistir en el poder redentor del pasado, en la importancia de aprender a pensar con los pensamientos de nuestros predecesores, a crear nuestro propio vocabulario de deliberación moral manejando los de ellos? ¿O es que a todo este intento de salvarnos del pozo de la teoría posmoderna se le está olvidando algo importante?[6]

Por la formulación retórica resulta evidente cuál es la respuesta. Entonces, ¿qué es lo que falta? Según Harlan, tiene que ver con lo que él cree que es "el modo en que son realmente las cosas". Es decir, tiene que ver con las implicaciones morales de reconocer la naturaleza sublime de la existencia. Tiene que ver con el hecho de que "siempre seremos personas inconclusas, tan misteriosas e inaccesibles para nosotros mismos como lo somos para los demás", posición que le permite rescatar a Derrida de acusaciones de nihilismo irresponsable y rehabilitarlo como teórico que nos pide con raciocinio que consideremos cómo vivir una vida que no contenga verdades ni fundamentos.[7] En la escritura de Derrida, Harlan detecta una "profunda y creciente tristeza… una melancolía omnipresente que nos recuerda a Pascal". Vinculando a Derrida con aquellos para quienes la plena presencia no es accesible para suscribir la metafísica (su introducción incluye varias referencias a Holbein, Henry James, Faulkner y Nietzsche, especialmente), Harlan lee el pasado existencial en formas que, en *este* libro, ya deberían sernos familiares. Para él, el pasado es ininteligible, sublime e irrepresentable en su "totalidad", e interminablemente relativista en términos de la apropiación de sus partes; ni la historia ni la ética deberían despojarnos de esa ausencia de significado ni ocultar la ausencia de cualquier fundamento para *escoger* lo que queremos ser. (Para mí, si no necesariamente para Harlan, esto es un sublime positivo, para el cual no se requiere conciencia histórica aparte de la que me permite escribir y comprender *esta* frase: una conciencia teórica.) Refiriéndose a Henry Adams, literato y filósofo estadunidense del siglo XIX, Harlan describe cómo, bajo la presión por obtener cada vez más conocimiento histórico (empirista), Adams ve la espiral acelerada de la duda como el suelo en apariencia sólido de la verdad histórica colapsado en una multitud de perspectivas puramente personales, de manera que al final

> uno no buscaba ninguna verdad absoluta… Uno buscaba apenas un carrete en el cual enrollar el hilo de la historia sin romperlo. Entre indefinidas órbitas posibles, uno buscaba la órbita que satisficiera el movimiento observado de la estrella desenfrenada de Groombridge, 1838, llamada Henry Adams.[8]

Ahora bien, es posible que a los historiadores profesionales les parezca que todo esto es totalmente irrelevante para su trabajo, dice Harlan. Después de todo, ¿qué tiene que ver esto con la historia profesional, con los métodos de investigación modernos, el

aparato académico, las revistas especializadas y la redacción de proyectos de investigación? ¿Qué tiene que ver esto con ese neopragmatismo ejemplificado en *Telling the Truth about History* de Appleby y compañía?[9] Allí, en lugar de preocuparse por el conocimiento real que nunca podemos tener, Appleby y compañía nos piden que consideremos "suficientemente bueno" el "conocimiento" práctico y terrenal que podemos tener: "la realidad de *este documento*, el jardín de *este mundo*, el amor de *esta mujer*".[10] Y sin embargo, eso es exactamente lo que Harlan rechaza de la historiografía actual: lo que falta es lo que él llama la obstinada e intratable naturaleza del hambre espiritual: "Imaginar que podemos dejar de lado nuestro anhelo de absoluto… el anhelo de presencia que emana de la médula misma de nuestros huesos, es imaginar que de alguna manera podemos escapar a nuestra humanidad".[11]

En consecuencia, y atendiendo ese anhelo como un axioma, lo que Harlan quiere que la "historia" haga es responder a esa necesidad. A esa altura Harlan se vuelve prescriptivo: hay *tres* maneras básicas de abordar el pasado que le darán lo que quiere.

Primero, debemos ser escépticos (y relativistas) alegres. Debemos llegar a

> el punto donde ya no sentimos que si no podemos refutar el escepticismo contemporáneo [y no podemos] todo está perdido, la historia se deslizará hacia la ficción, los que niegan el Holocausto se levantarán por todas partes y tendremos que librar de nuevo la segunda Guerra Mundial.[12]

De esta manera, deberíamos olvidar nociones como la de objetividad histórica porque el hecho de buscarla es *a)* innecesario ("no nos ha llevado a ninguna parte en nuestro largo y sinuoso pasado, y no nos va a llevar a ninguna parte en nuestro retorcido futuro"), y *b)* está pasada de moda; deberíamos simplemente abandonar "todo el manoseado asunto".[13]

Segundo, debemos olvidar lo que los historiadores consideran su razón de ser: la idea de que "nosotros" debemos colocar las cosas que ocurrieron en el pasado en *su* "contexto histórico" no contaminado, si es posible, por *nuestras* preocupaciones presentes. Porque eso es ver las cosas al revés:

> E. P. Thompson… solía decir que nuestra responsabilidad primaria es hacia la gente del pasado, porque ellos vivieron en aquellos tiempos y nosotros no. [Pero] nosotros *no* podemos cumplir con esa responsabilidad insistiendo en que [por ejemplo] los libros que ellos escribieron sean devueltos a su "contexto histórico adecuado", como si no fueran más que prófugos apresados… La única forma en que nosotros, los historiadores, podemos cumplir con nuestra responsabilidad con los muertos es asegurarnos de que sus obras no se pierdan en el pasado… resucitándolas de… contextos muertos y ayudándolas a emprender nuevas vidas entre los vivos.[14]

Tercero, e interrelacionado, Harlan sostiene que debemos así *apropiarnos* del pasado en beneficio *nuestro,* arrancar hechos y textos del pasado y, olvidando sus contextos,

insertarlos en el nuestro. Al hacer referencia al *Canto a mí mismo* de Walt Whitman, Harlan afirma que el valor del poema de Whitman es lo que nosotros valoramos en él hoy, no el contexto en que fue escrito.

> Es el *Canto a mí mismo* lo que nos conmueve, lo que alimenta… nuestras mejores esperanzas de democracia en los Estados Unidos, no la vida personal del hombre —aparentemente racista y fanático— que se supone escribió ese gran poema. Si se nos dice —como nos dijo recientemente el historiador David Reynolds— que "el verdadero Walt Whitman" no vivió, en realidad, a la altura de la visión que nos dio de "América"… todo lo que podemos hacer es encogernos de hombros y decir: "Lástima por el verdadero Walt Whitman". El único Whitman que nos interesa es el Whitman que surge de sus poemas.[15]

En consecuencia, sólo al tratar de hacer nuestras las esperanzas de Whitman —"transformarlas de algo que existió meramente en el pasado en algo que hemos hecho nuestro"— la historia se justifica en la única forma en que puede justificarse, "como un modo de reflexión moral, una forma de curar la vida y darle significado". Porque mediante ese proceso de *apropiación* podemos reflexionar comparativamente acerca de nuestras propias vidas, relativizar y, de esa manera, sacudir nuestros prejuicios y nuestras preocupaciones miopes y convertir nuestras "certezas empobrecedoras" en "dudas humanizantes":

> Tratar de imaginar qué pueden tener o no en común todos esos predecesores *escogidos,* tratar de percibir afinidades y atracciones entre ellos, tratar de organizarlos en orden cronológico a fin de poder pensar en uno mismo como el último en una larga hilera de pensadores, eso es más o menos lo que la gente *solía* querer decir cuando hablaba de adquirir "un sentido del pasado".[16]

Y así debería volver a ser, dice Harlan. Por supuesto, no será fácil. Ahora ya no hay un pasado historicizado común único sobre el cual apoyarse. Si queremos establecer conexiones con los muertos tendremos que forjarlas nosotros mismos al poblar nuestros propios imaginarios con gente e ideas que puedan ayudarnos a decir: "Así es como queremos vivir pero todavía no vivimos". Es para eso que debería servir una conciencia histórica, dice Harlan, y ni la *hybris* de las ciencias sociales ni las historias de horror de las "subversiones" posmodernas deberían alterarlo. El "intelecto posmoderno" de Harlan y su "conciencia premodernista" se encuentran realmente aquí. Como todo aquello en el pasado y en el presente, el posmodernismo será usado si, y cuando, energice al pensamiento moral, a la historia como reflexión moral.

Ahora bien, en su texto Harlan tiene una serie de capítulos (sobre el aspecto lingüístico, las historias izquierdistas y feministas, el regreso de la imaginación moral, etc., poblados por "teóricos" como Quentin Skinner, Elaine Showalter y Henry Louis Gates), pero su capítulo sobre Richard Rorty (titulado con propiedad "A Choice of Inheritance" ["Escoger la herencia"]) es el que mejor ejemplifica el enfoque apropiativo, anticontextualista, antiobjetivista y promoralista (y por tanto "antiminúsculas"), y el que

se podría decir que hace obsoleto el nombre "historia" para lo que Harlan está proponiendo. Porque creo que es en ese capítulo sobre Rorty —a quien Harlan aprueba por el hecho de usar teorías y métodos posmodernos para conseguir lo que *él* quiere— donde vemos de qué manera podría Harlan conseguir la historia que quiere, y el tipo de prácticas posmodernas que yo mismo defiendo. Así, escribe:

> Si queremos saber cómo se vería la historia escrita una vez que abandonemos nuestra actual obsesión por el contexto histórico y la verdad objetiva —y lo más importante, si queremos saber cómo puede la historia volver a ocupar su antiguo lugar como una de nuestras principales formas de reflexión moral— no tenemos más que mirar el tipo de historia que Richard Rorty está escribiendo desde hace varios años.[17]

Hasta ahí, todo va bien, pero antes de seguir brevemente a Harlan en su *apropiación* de Rorty quiero hacer un breve comentario sobre la idea de *apropiación* y la forma tal vez polémica en que la usa. Pues creo que cuando la utiliza así ocurre un cambio importante en la forma en que podríamos pensar para ir más allá de la idea de interpretación y de ofrecer lecturas, representaciones y demás (se supone) neutrales y objetivas del pasado (o de cualquier otra cosa).

Porque creo que es importante hacer notar el pasaje de Harlan de la interpretación a la apropiación, y de la descripción y la contextualización a la "polémica". Es un uso posmoderno importante, que he tratado de emplear a lo largo de todo este texto. En la historiografía de la corriente principal, el pasado (hechos, personas, textos, etc.) está ahí para ser "interpretado" o, en forma algo distinta en, por ejemplo, ciertos argumentos de Ankersmit, "representado", de modo que el historiador es esencialmente pasivo y subordinado. Éste debe servir al pasado como un esclavo en el mejor de los casos permitiendo que lo abrume al imponerle sus propios contextos por encima de cualquier preocupación/contexto presentista. Pero la apropiación no sólo barre con esa construcción —sólo nos apropiamos del pasado por preocupaciones presentistas, en especial cuando no podemos reconocer que es eso lo que estamos haciendo—, sino que llama la atención en qué es la apropiación; es decir, un activo capturar, desviscerar, destajar, repartir y preparar el pasado en formas que recuerdan la historia "efectiva" de Foucault. Esto significa además que tales apropiaciones deben ser inevitablemente polémicas y, por tanto, no serán instrumentos para producir un consenso: la perspectiva del punto único de la linealidad que Ermarth critica. Porque interpretado como sitio y ocasión para la polémica, el pasado no es ya nada que pueda describirse o entenderse "objetivamente" en forma desinteresada (y donde sólo surgen controversias y disputas sobre detalles que los "hechos" pueden "resolver"); más bien, un pasado que es apropiado lanza un reto. Afirma algo. En asuntos de interpretación, la meta es poder abandonar la interpretación una vez que ha llevado a la verdad. Pero la apropiación no juega a eso, de manera que aquí pasamos al reino de géneros de discurso y regímenes de

frase tercos, inconmensurables; el reino del *différend* que no sólo, después de Lyotard, registra la diferencia, sino que la valora como mecanismo para la indecidibilidad moral y una política no totalitaria. En consecuencia, al ser abiertamente presentista, tanto en los orígenes como en los destinos, la apropiación privilegia la teorización presente y arroja dudas —para mí, si no en sentido estricto para Harlan— en por qué el viaje "imaginativo" hacia atrás, hacia el pasado, es necesario en cualquier sentido que podamos llamar normalmente "histórico". Pues podríamos vivir en el tiempo (Ermarth) y en la elección moral (Harlan) sin que el pasado entrara en el asunto. En la conclusión volveré sobre este punto —que es el objeto de todo el libro—, aunque, para promover no sin polémica su viabilidad, pasaré ahora al uso de Rorty por Harlan como "una lección para todos nosotros".

Harlan ve como su primera tarea dar un esbozo (irónicamente, contextualizar) de los antecedentes generales de Rorty. Eso está explicado con toda lucidez y, para quienes se interesen por Rorty "el hombre", resulta útil. Sin embargo, aquí podemos pasarlo por alto. La argumentación de Harlan en la etapa en que está describiendo la posición madura de Rorty es la de un ironista liberal con una visión "voluntarista" y "progresiva" de la historia. Para Harlan, las premisas liberales de Rorty son fáciles de resumir: "que los seres humanos son expansivos y creativos intrínsecamente; que tienen la capacidad de expandir sin cesar el alcance de sus identificaciones emocionales; que son capaces de dominar su propia historia; que con algo de suerte serían capaces de crear una sociedad más libre y equitativa".[18]

En esta descripción es evidente el humanismo liberal de Rorty, igual que en su propia definición (adoptada) de los liberales como personas que piensan que "la crueldad es lo peor que hacemos". Pero el liberalismo de Rorty también carece, por supuesto, de fundamentos. Rorty es un liberal *irónico* y, lo mismo que la heroína de su *Contingency, Irony, and Solidarity,* el tipo de persona que "enfrenta la contingencia de sus propios deseos y creencias más centrales —alguien suficientemente historicista y nominalista para haber abandonado la idea de que esos deseos y creencias centrales refieren a algo más allá del alcance del tiempo y el azar"—.[19]

Por consiguiente, para Harlan lo anterior conduce a una visión del pasado (y del presente/futuro) nada más como el "ruido" de la contingencia, que ha atraído una proliferación interminable de apropiaciones y, aun cuando pueden invocar nociones de significados, esencias, teleologías, etc., lo hacen en vano. Rorty insiste en que debemos abandonar toda esperanza de llegar a conocer las razones de nuestra enrarecida y enmarañada existencia; de acuerdo con el resumen de Harlan:

> No seremos liberados de los anillos ardientes del lenguaje, no seremos liberados de la fuerza gravitacional de una regresión infinita, nunca tocaremos fondo. Y de seguro no iremos a experimentar ninguna manifestación

> de la verdad histórica... nuestra historia será siempre lo que siempre ha sido: el ruido no registrado ni registrable de la coincidencia discontinua.[20]

Así, la visión de la historia de Rorty es relativista e interminablemente capaz de apropiación; aquí es posible hacer que todo se vea bueno o malo mediante la redescripción. Sin embargo, esa posición, dice Harlan, lejos de arrojar a Rorty a la melancolía, implica la contingencia que forma la "base" de una actitud positiva, optimista, *voluntarista* hacia la invención de cualquier narrativa pragmáticamente necesaria. Como explica Harlan, la esperanza de Rorty es que como "poetas fuertes" creativos podamos escapar de las determinaciones del pasado y, aligerados de esa carga, crear algo nuevo:

> la esperanza de una poetisa así es lograr hacerle al pasado lo que el pasado trató de hacerle a ella: hacer que el pasado mismo, incluidos esos mismos procesos causales que marcaron ciegamente su propio comportamiento, lleve la marca de *ella.* El triunfo en esa empresa —la empresa de decir al pasado "Así lo quise yo"— es el triunfo de lo que Bloom llama "dar nacimiento a uno mismo".[21]

En consecuencia, con base en esa posición, según Harlan, Rorty acepta un tipo de posmodernismo que puede dar origen a un humanismo en el que la contingencia y la ironía sean exactamente *no* características del "bárbaro": una posición en la que, estoicamente y con dignidad, quizá podamos permitir que el "azar sea digno de determinar nuestro destino".

Expreso lo anterior en cuanto a la posición general humanista, irónica y liberal de Rorty, pero, pregunta Harlan, "¿qué tiene que ver todo esto con nosotros los historiadores tipo Hobbit? ¿Qué podemos encontrar aquí que nos sea útil? ¿De veras Rorty tiene algo importante que decirnos acerca de la naturaleza de la historia, escrita en un mundo posmoderno que ya no acepta la pretensión de verdad objetiva del historiador?"[22] Harlan piensa que sí, y basa su evaluación en *tres* áreas: la lectura pragmática de textos de Rorty, sus ideas acerca de la objetividad y el ser y, por último, la ejemplar y detallada aplicación de todo eso a su visión general de la historia, tal como acabamos de esbozarla. A continuación Harlan examina esas tres áreas.

Para Harlan, la lectura de textos por parte de Rorty es un brillante ejemplo de cómo apropiarse ideas del pasado (y, por extensión, de hechos y situaciones del pasado) para fines presentes, morales. Colocándose en una genealogía del pragmatismo que privilegia a William James y John Dewey, lo que Rorty pregunta a los textos (y a otras cosas) no es si son verdaderos o falsos, o de dónde vienen, o cómo y por qué fueron generados "en sí y por sí mismos" (preguntas de anticuario), sino qué utilidad pueden tener para la creación de una polis de Rortys, de ironistas liberales. Como dice Harlan, el enfoque de Rorty consistía y consiste en

> leer a los "filósofos del ser" alemanes, como Nietzsche y Heidegger, a los posestructuralistas franceses como Foucault y Derrida, y a antirrepresentacionalistas estadunidenses como Wilfred Sellars, W. V. O. Quine y Donald Davidson, como si todos estuvieran hablando entre ellos en una sola conversación ininterrumpida.[23]

En otras palabras, dice Harlan —y esto es central para lo que Rorty ofrece a los historiadores—, "Rorty simplemente organizó a sus pensadores favoritos de tal manera que parecen constituir una tradición intelectual distinta y continua".

A esta apropiación para fines morales Harlan la llama historia posmoderna y es lo que contrapone a la idea de la historia tradicional "propiamente dicha"; es decir, el discurso del porsimismismo objetivo, etc. Y por supuesto, Harlan tiene razón en ello; sin duda, podemos llamar "historia" a lo que hace Rorty. Salvo que, como es tan diferente de la historia "propiamente dicha", igual podríamos llamarla de cualquier otro modo. En cuyo caso, si Rorty es "todo lo que necesitamos", esa "otra" historia es algo que no necesitamos. En tal sentido creo, por tanto, que Harlan bien podría olvidar por completo el género histórico y aprovechar la oportunidad que ofrece el ulterior menoscabo de la objetividad y del ser por parte de Rorty para, sin más, abandonarlo.

Más adelante, la crítica de la objetividad por parte de Rorty presupone el reconocimiento general de que no es ningún idealista. El mundo (como objeto) está sin duda "ahí afuera", pero la objetividad y la verdad no lo están, porque la objetividad y la verdad se producen en oraciones, y las oraciones no están "ahí afuera". El mundo está ahí afuera pero las descripciones de él no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas; el mundo en sí —sin ayuda del poder para describirlo de los seres humanos— no puede. La verdad, entonces, es una forma peculiar de hacer descripciones del mundo a satisfacción —mediante los criterios usuales— de los descriptores ("La verdad es lo que creemos mejor por razones buenas y asignables", dice Rorty), y en ese sentido es una función del lenguaje y de posiciones enunciativas. Esto no quiere decir, dice Rorty (atajando las objeciones que los realistas por lo común hacen llegado este punto), que la actualidad del mundo no afecte por terquedad el modo en que éste es puesto "bajo descripción", ni que todas las maneras de ponerlo así sean formas igualmente buenas de hacer las cosas particularmente bien. Rorty, después de todo, es un pragmático. Tampoco significa que una vez bajo descripción no permitamos normalmente al mundo decidir (especialmente, en un nivel del hacer abajo del nivel de hechos/afirmaciones singulares… es mucho menos fácil y en última instancia imposible en niveles morales/estéticos) la competencia entre oraciones alternativas (por ejemplo, "fue el mayordomo" o "fue el médico"). Pero el hecho de que así es no debería permitirnos hacer pasar por un "hecho" que el mundo contiene las causas que justifican que nosotros tengamos una creencia que pretende que determinado estado de cosas no lingüístico en el mundo es, en sí y por sí, la encarnación de la verdad, o que alguna condición "hace realidad la creencia" de corresponder a ella.[24] La verdad y la objetividad

nunca son, por tanto, afirmativas acerca de la actualidad de "el mundo" ni partes de ese mundo "explicadas", sino, para decirlo una vez más, la función de nuestro (subjetivo) lenguaje: el objeto es pues siempre la proyección contingente y performativa de sujetos-en-proceso, y así como el sujeto es "reiterable", también el mundo lo es. En consecuencia, la visión de Rorty de la objetividad es una visión radicalmente contingente, historicista, nominalista, pragmática (y por tanto, darwiniana): la verdad y la objetividad son herramientas útiles para manejarse en lo que *imaginamos* que es "el mundo". Como lo resume en breve Harlan: "Rorty cree que si puede desintegrar la idea de que el lenguaje copia a la naturaleza, en lugar de simplemente *manejarla*, habrá hecho estallar la posibilidad misma de la objetividad y, por consiguiente, todas nuestras lamentaciones sobre la amenaza del relativismo moral".[25]

Porque los humanos estamos destinados a ser criaturas capaces de escoger sin ninguna base apodíctica sobre la cual hacerlo. De esta manera, las elecciones que hacemos en torno al pasado, a nuestra decisión de historicizarlo o no y preocuparnos por él o no, son elecciones que *podemos* hacer. Veamos el ejemplo más obvio, dice Harlan: "no tenemos ningún cálculo objetivo que pueda decirle a la historiadora sobre qué debe escribir; ella simplemente tiene que usar su propio sentido de lo que es importante y lo que no lo es".[26] En efecto.

Para Rorty no existe —como era de suponer en vista de estas opiniones— nada parecido a un *ser substratel* "objetivo"; no hay nada allá en lo profundo de nosotros que sea reconocible como nuestra esencia invariable. Y esto es de importancia esencial para la historia y la moralidad, si lo pensamos bien. Para Rorty, antes de la socialización, los seres humanos son simplemente animales. Y aun cuando el tipo de animales que somos —no elefantes ni canguros— limita en última instancia nuestras posibilidades reales a las del tipo de nuestra especie y, dicho esto, la socialización va "de arriba abajo"; "nuestro" mundo es simplemente "nuestro" mundo. Y como ésa es en efecto nuestra condición natural, no hay por qué sentir ansiedad al respecto en términos de nuestra subjetividad radical y el derrumbe de la vieja distinción entre sujeto y objeto, tan central para la epistemología occidental clásica; podemos vivir tranquilos sabiendo que, como sujetos, constituimos objetos; que en un sentido radical esa subjetividad *es* objetividad. Como dijo Elizabeth Ermarth (expresándolo mejor que Harlan y posiblemente mejor que Rorty también),

> si el sujeto es concebido ontológicamente como un Dassein existente en el que el Ser se basa en la temporalidad, entonces tenemos que decir que el mundo es subjetivo. Pero, en ese caso, el "mundo subjetivo", en cuanto es temporalmente trascendente, es "más objetivo" que cualquier "objeto" posible.[27]

Sin embargo:

> ¿Por qué, como pregunta Robbe-Grillet, esto debería ser motivo de pesimismo? ¿Es tan doloroso enterarse de que nuestra propia visión es sólo nuestra visión, o que todo proyecto es una invención? “Obviamente, lo que a mí me interesa, en todo caso, es sólo el mundo tal como *mi punto de vista* lo orienta: nunca conoceré otro. La subjetividad relativa de mi sentido de la vista me sirve precisamente para definir *mi situación en el mundo.* Yo simplemente evito ayudar a hacer de esa situación una servidumbre.”[28]

Entonces, lejos de ser una especie de solipsismo cargado de angustia, dice Ermarth, este tipo de conciencia y de confianza posmodernas es creativa, juguetona y excitante, tanto que:

> Ya no necesitamos un mundo “objetivo” para garantizar —como una suerte de banco para transacciones intersubjetivas— las relaciones entre una conciencia y otra, o para garantizar una identidad entre ilusiones. Hay *solamente* subjetividad. Hay solamente *ilusiones.* Y cada ilusión, como no tiene un marco siempre objetivante, constituye la realidad y por tanto es del todo “objetiva” mientras dura. El acontecimiento posmoderno entra negociando las transiciones de un momento a otro.[29]

Esto no equivale a decir, como ha señalado Laclau, que los individuos sean tan radicalmente contingentes que haya una ausencia total de estructuración social, de manera que “cualquiera puede ser cualquier cosa en cualquier momento con absoluta certeza e impunidad”; más bien, al hablar de la radical contingencia del sujeto y de la elección (moral), lo que se quiere decir es que las oportunidades de ser uno mismo y ser otro se dan “dentro de los límites de un contexto parcialmente destruido” en el que el ser sólo puede “apelar a sí mismo como su propia fuente” para encontrar legitimación, “fundamentos”. Aquí, en consecuencia, no es necesario para este ser reiterable detenerse en o sobre las limitaciones del pasado (fracasos previos, las “realidades” de experiencias previas que lo estimulan a uno a ser siempre “sensato”, etc.) o del presente, sino *saquear* tanto el pasado (el pasado *siempre* en el presente) como el presente, al modo del *bricoleur:* dar forma a golpes a algo nuevo en ausencia de formas; inventar reglas nuevas en la deliberada “ausencia” de reglas: ser un poeta fuerte, moral.

Así, armado con las herramientas de la apropiación y con un ser iterativo con conciencia de sí, el cual constituye sus objetos irónica y tranquilamente, Harlan llega en directo a la manera en que Rorty emprende el trabajo histórico, para que podamos lograr que la historia vuelva a ocupar su antigua posición, “como una de nuestras principales formas de reflexión moral”.

Entonces, ¿cómo es la historia? Es simplemente eso. Rorty el *bricoleur* no está interesado (como tampoco lo está Ermarth) en interpretar el pasado por el pasado en sí. Más bien, Rorty saquea el pasado (y el presente) o, quizá más precisamente, saquea las bibliotecas buscando autores que le gustan o de los que ha oído hablar como nuevos y promisorios candidatos a que le gusten, en busca de ideas inspiradoras. En particular, dice Harlan, busca personas hacia las cuales pueda “desarrollar una actitud”; pensadores que puedan darle una imagen o una metáfora nueva; algo que ayude a abrir otro ángulo

de visión; otra manera de ser/ver. La carne y los huesos del autor —por ejemplo, el personaje real llamado Friedrich Nietzsche— no le importan en absoluto a Rorty, y tampoco su contexto, la "vida y época". Lo que sí le interesa es el personaje, Nietzsche, "que parece recorrer como un espectro todos esos libros que se dice que escribió Friedrich Nietzsche". Harlan subraya este punto citando de *Contingency, Irony, and Solidarity*, el libro de Rorty:

> Tratamos los nombres de esas personas [por ejemplo, Nietzsche] igual que los nombres de los héroes de sus propios libros. No nos molestamos en distinguir a Swift de *saeva indignatio,* a Hegel del *Geist,* a Nietzsche de Zaratustra, a Marcel Proust de Marcel el narrador o a Trilling de *The Liberal Imagination.* No nos importa si esos autores viven o no a la altura de sus autoimágenes. *Lo que queremos saber es si adoptar tales imágenes.*[30]

Todo esto le viene a Harlan como anillo al dedo; la práctica de Rorty *es* lo que Harlan piensa que todos deberíamos hacer cuando escogemos nuestra propia herencia:

> Rorty habla de sacar textos de su contexto histórico "propio", reorganizando sus equilibrios internos, y después utilizar esos textos organizados de nuevo para iluminar algo que le interesa a él en el presente. Sin embargo, también está hablando de recontextualizar textos, plantarlos de nuevo en contextos nuevos e inesperados… poner un texto al lado de otro hasta entonces no relacionado y descubrir… que "se han interpenetrado y convertido en la urdimbre y la trama de un nuevo tejido, vívidamente multicolor". Piensa que los escritores que admira proceden justamente así: recontextualizan "cualquier cosa que la memoria traiga", extendiendo así sus propias posibilidades.[31]

En otras palabras, Harlan argumenta que Rorty ha aprendido que la mejor manera de ampliar su propia imaginación consiste en —y ésta es "la lección para todos nosotros"— "recontextualizar cada libro, cada idea, cada imagen de metáfora que el pasado pueda ofrecernos, arrancarlos de sus contextos originales… creando así una nueva red conceptual".[32] Este enfoque está muy lejos del tipo de cosa que "enseñan en los departamentos de historia de las universidades". Harlan afirma que "para la mayoría de los historiadores sonará perdidamente posmoderno" (como es). Pero, para Rorty, es historia ¿y por qué no? A estas alturas, ya sabemos que la historia no es un "designador rígido"; es decir, que nunca ocurre que se coloque un nombre vacío sobre un objeto efectivamente preconstituido existente, que significativamente ya está ahí; más bien, objetos como la historia *adquieren* existencia como un efecto retroactivo del proceso mismo de nombrarlos, de la nominación. Por tanto, es perfectamente legítimo que Rorty llame a su práctica, si quiere, "historia propiamente dicha", remplazando así lo que antes llenaba ese espacio adjetival. He aquí a Laclau planteando las implicaciones de la subversión de la designación rígida para la política:

> si la unidad del objeto [la historia] es el efecto retroactivo de nombrarse a sí mismo, entonces nombrar no es sólo el puro juego nominalista de atribuir un nombre vacío a un sujeto preconstituido. Es la construcción

> discursiva del objeto mismo. Es fácil ver las consecuencias de este argumento para una teoría de la hegemonía o de la política. Si el enfoque constructivista era correcto, entonces el significado del nombre y los rasgos descriptivos del objeto estarían dados de antemano, eliminando así la posibilidad de cualquier variación del discurso hegemónico que pudiera abrir espacio para una construcción política… Pero si el proceso de nombrar los objetos equivale al acto mismo de su constitución [es antidescriptivista] entonces sus rasgos descriptivos estarán… abiertos a todo tipo de rearticulaciones hegemónicas.[33]

Tanto Harlan como Rorty son antidescriptivistas en ese sentido y, de esta manera, obviamente Harlan aprueba el modo en que Rorty "lee mal creativamente", no sólo definiciones de la historia sino todo lo demás, y llega a la conclusión relativista de que "un texto (o un discurso) tiene tantos significados posibles como contextos posibles". En este caso, los significados fijos desaparecen de la conversación y entra el pragmático valor de uso.

En cierto sentido no hay nada nuevo en lo que acabamos de señalar. Todos son pragmáticos, lo sepan o no, incluso esos historiadores "propiamente dichos", cuyas prácticas contextualizadoras y porsimismistas sirven a los fines definidos que ellos persiguen, igual que las prácticas anticontextualizadoras de Rorty sirven a los suyos. Y si esta obviedad no es un problema para Harlan, resulta evidente que sí lo es para los historiadores tradicionales de todo el espectro, de izquierda a derecha. Para ellos, el hecho de que tanto el pasado como el discurso que lo historiciza pueden ser radicalmente redescritos provoca diversos temores ante el relativismo moral —y, por tanto, la asociada y obsesiva búsqueda de la imposible verdad y objetividad histórica—, así como hostilidad hacia esos "meros" teóricos que les robaron sus certezas. Pero eso no es problema para Harlan o Rorty, porque no sólo tales cosas son imposibles de alcanzar, sino que no está claro qué podríamos hacer con ellas si las obtuviéramos. Aquí está Harlan armando todo esto:

> La ironía no consiste simplemente en que después de doscientos años de búsqueda todavía no hemos descubierto el anhelado conjunto de criterios objetivos: es más bien que no los *necesitamos*. El sueño de poseer una fórmula, un procedimiento que garantizaría la objetividad de los juicios profesionales, es justamente el tipo de cosa de la que los pragmatistas… trataron de disuadirnos, en buena parte porque el resultado acaba siendo con mucha frecuencia lo que Rorty una vez definió como "una sarta de lugares comunes, organizada para verse como un algoritmo..." los historiadores han estado tratando de aplicar "la lógica del método científico" a la escritura histórica desde que oyeron hablar [de ella, pero] no han tenido mayor éxito.[34]

Para concluir con Harlan sobre Rorty, ¿cuál es la importancia de Rorty? Harlan sugiere que, al menos tiene dos implicaciones. Primero, la crítica de la objetividad llevada a cabo por Rorty destaca el hecho de que, una vez que se toma el camino de la historicización y el relativismo, no hay dónde detenerse. Como señala Stanley Fish, una vez escogida la opción antiformalista ya no hay "teoría de alto nivel, ni local ni ideológicamente neutral" del conocimiento; no hay conjunto de principios estables y bien aceptados que pueda

usarse para evaluar con objetividad descripciones históricas en conflicto, antes de cualquier contexto o interpretación particular. Y segundo, tampoco necesitamos ese mito de la objetividad. La idea, dice Harlan, que evocan los conservadores —del relativismo como amenaza cultural— es una forma de satanizar a los teóricos en general, y en últimas fechas a los posmodernistas en particular. Pero esa burda satanización es innecesaria:

> La respuesta a este tipo de cosa es la que siempre ha sido: continuamos valorando nuestras creencias, continuamos regulando nuestra vida por ellas —en realidad, continuamos regulando nuestro comportamiento por ellas— aun cuando sabemos que no representan nada más que los productos aleatorios de un proceso histórico aleatorio. No hace mucho tiempo… Michael Sandel preguntaba: "Si nuestras convicciones son sólo relativamente válidas, ¿por qué defenderlas hasta la muerte?" Pero la respuesta ya había llegado, años antes… "Comprender la validez relativa de las propias convicciones y, sin embargo, defenderlas hasta la muerte es lo que distingue a una persona civilizada de un bárbaro."[35]

En consecuencia, para recibir las lecciones morales necesarias a fin de hacer elecciones morales, la gente debería dejar de tratar de formular prácticas abstractas de alto nivel y seudocientíficas a efecto de alcanzar la objetividad y empezar a "saquear el pasado en busca de hombres y mujeres cuyas vidas ejemplifiquen los valores morales deseados". Esto, por supuesto, es un mecanismo vacío: deja abierta la cuestión de qué es un valor moral deseable. Para recordar a Derrida, ése es el riesgo. Pero es también la oportunidad de un discurso emancipatorio, un discurso para "defender hasta la muerte".

Desde luego, dice Harlan, como llegando a una conclusión, a los historiadores de la historia "propiamente dicha" no les gusta este tipo de cosas. El historiador laboral D. T. Rodgers, opina Harlan, hablaba probablemente por la mayoría de sus colegas cuando atacó a los posmodernistas por "retratar el pasado 'como un vasto ático lleno de referentes y motivos abierto a una multitud de saqueadores, no sólo los comprometidos con reglas históricas de secuencia y contexto'".[36] Y por supuesto, el rechazo de la objetividad y la contextualización históricas por Rorty bien puede ser un ataque a la historia "real". Pero si es así, "peor para la historia real". Porque lo que está en juego en la vida es más que la continuación hegemónica de un conjunto de prácticas gremiales ideológicamente posicionadas y objetivadas por sus beneficiarios profesionales como tablas de la ley. No, nosotros los *bricoleurs* estaríamos mejor librándonos de la historia contextual y objetivista en favor de lo que (podemos creer que) solía ser y podría volver a ser: una reflexión moral, abierta, con posición, reflexiva:

> Nosotros los historiadores no hablamos mucho de eso, pero es justamente aquí, en este asunto siempre complicado y en ocasiones impenetrable de discutir con nuestros predecesores adoptados, que la historia ocupa su lugar como una forma de deliberación moral esencial e indispensable. De lo que se trata… no es de nuestra capacidad de conocer el pasado, sino de nuestra capacidad de encontrar los predecesores que necesitamos.[37]

Creo que en lugar de “los predecesores que necesitamos” quizá sería mejor hablar de “los imaginarios que necesitamos”. Y sin criticar a Harlan, es posible que no necesitemos recurrir a la historia para encontrarlos. Ciertamente, no necesitamos recurrir a la historia “propiamente dicha” porque, como dice con razón Harlan, no es eso lo que los historiadores de ese ramo ofrecen, ni creen que sea tarea suya ofrecerlo. De manera que Harlan está en lo cierto una vez más: “peor para la historia propiamente dicha y sus historiadores”. Pero lo que yo quiero decir es, como era de esperar, que en vista de esa enorme brecha entre los deseos de Harlan y los de los historiadores “propiamente dichos”, sería mejor que Harlan dejara de llamar “historia” a lo que hace, y quizá también que se olvidara del pasado. Por supuesto que puede seguir llamando “historia” a lo que hace si así lo desea, pero el término “historia” —pese a no ser un designador rígido— es todavía tan radioactivo por sus connotaciones de mayúsculas y minúsculas que, pese a la fusión fatal de que lo han hecho objeto los posmodernos, es posible que sólo alargue la vida de algo que sería mejor eliminar de nuestras vidas. Y es posible que eso valga también para el pasado como tal, tan dulce en su “realismo”. Por consiguiente, no veo razón para que no sea posible combinar a Ermarth y Harlan (recontextualizados fuera de *sus* propios —y probablemente seleccionados— contextos) y poner el resultado en el “contexto” del argumento que yo mismo he venido desarrollando, “apropiadamente”, por así decirlo. En cuyo caso, limpios de historia y de ética, podrían unirse a Derrida y compañía para contribuir a darnos todos los imaginarios que necesitamos para pensar el futuro que deberíamos preferir en formas irónicas y no fundacionalistas. Porque, de hacerlo realmente, tendremos la oportunidad de avanzar hacia un futuro posmoderno, más allá de la historia y de la ética.

CONCLUSIÓN: PROMESAS

EL ARGUMENTO que he tratado de desarrollar a lo largo de este texto —el de que ahora podemos olvidar la historia y la ética y vivir en formas nuevas de organizar el tiempo y de elaborar una moralidad del tipo de la "indecidibilidad de la decisión"— puede haber parecido bastante tonto cuando se presentó por primera vez. Espero —si bien puede ser una esperanza vana— haber logrado expresar con claridad por qué razón se presentó esa argumentación y, esperanza quizá aún más vana, que a algunos lectores no les parezca en absoluto una tontería. Yo tenía además un segundo objetivo: el de presentar a estudiantes de historia (de forma adecuada, al estilo de Harlan y Rorty) algunas ideas de Derrida, Baudrillard, Lyotard, White, Ankersmit, Ermarth y Harlan, y asimismo, a Richard Evans como "alguien a quien olvidar". Los capítulos pueden ser leídos como introducciones individuales a los autores en cuestión. Espero que, aun cuando mi tesis principal no haya resultado convincente, la discusión beneficie a los estudiantes de historia.

Sin embargo, es posible que aquí esté siendo demasiado defensivo, demasiado desanimado; casi pidiendo disculpas por argumentar en favor del fin de la historia en sus variantes modernistas con mayúscula y con minúscula, cuando White y Ankersmit, Ermarth y Harlan han corrido riesgos para ayudarnos a ver la historia (en el caso de White, Ankersmit y Harlan, en especial, la historia con minúscula) como un discurso sumamente problemático, un discurso que, atrapado al final de ese experimento de la modernidad del que formó parte, está hoy a la defensiva, y el contraataque de la corriente principal, ejemplificado aquí por Evans, no hace más que registrar su pobreza. Y en el caso de Derrida, Baudrillard, Lyotard y Ermarth, si bien sus argumentaciones particulares sobre el fin de cierto tipo de historia metanarrativa con mayúscula pueden también haber resultado extrañas para algunos lectores "ingleses", el tema del "fin de la historia" ha sido una constante en el pensamiento europeo continental durante buena parte del siglo XX, y se podría afirmar que, en Francia, ha sido un motivo dominante en el pensamiento desilusionado de la izquierda desde la década de los sesenta. Como evoca Derrida en relación con esto:

> Si todos estos temas del fin (fin de la historia, fin del hombre, figura del "último hombre", entrada a cierto posmarxismo, etc.) eran, ya a comienzos de los años sesenta, parte de la cultura elemental de los filósofos de mi generación [que construían sobre las aportaciones de Nietzsche, Heidegger, Husserl, Sartre, Lévi-Strauss, Kojève…], hoy no estamos estancados en la simple y estática repetición de ellos… [pues hoy] un conjunto de transformaciones de toda índole (en particular técnica, científica, económica y de los medios de comunicación) desborda tanto las premisas tradicionales del discurso marxista como las del discurso liberal, opuesto al primero. Aun cuando hemos heredado algunos recursos esenciales para proyectar aquel análisis,

> debemos primero reconocer que esas mutaciones [posmodernas] perturban los esquemas onto-teológicos o de las filosofías o de las técnicas en cuanto tales. Perturban las filosofías políticas y los conceptos de democracia comunes; nos obligan a reconsiderar todas las relaciones entre el Estado y la nación, el hombre y el ciudadano, lo privado y lo público, y así sucesivamente.[1]

Y una de estas *técnicas* es la historia *per se*. En ese sentido, estamos viviendo "tiempos nuevos", en que los viejos tiempos (las viejas formas de historicizar el tiempo) están superadas y, podría sostenerse, lo están desde hace algún tiempo; de esta manera, los argumentos posmodernos sobre el fin de la historia se ven, en este contexto, como una simple rearticulación de los debates mayores y bastante "normales" a los que hace referencia Derrida. Lo que estoy diciendo aquí, en suma, es que, por extraño que pueda parecer a ciertas sensibilidades inglesas, la temática del fin de la historia cuenta ya con una literatura muy amplia y, de hecho, una "historia" propia que Derrida y compañía dan por conocida: es parte del paisaje intelectual aceptado.

Dentro de semejante contexto intelectual —de la "premisa" del fin de la historia— podemos ubicar mejor las argumentaciones de este texto. Aunque los historiadores (y otros) digan otra cosa, no necesitamos una historia para "ubicarnos" en los tiempos presentes ni para pensar sobre el futuro ni (y ésta es la posición ocasional de algunos posmodernistas) para articular identidades y programas en favor de una política reflexiva y emancipatoria "sin fundamento". Este razonamiento es todo lo contrario de intuitivo en el sencillo sentido de que hoy los teóricos trabajan sin duda muy bien sin historias modernistas, y algunos o la mayoría, sin la menor conciencia histórica "tradicional". Algunos de los pensadores más brillantes de nuestra actual posición "postista" —Barthes, Foucault, Derrida, Baudrillard, Lyotard, Deleuze, Irigary, Kristeva, Rorty, Fish, Judith Butler, Laclau— son capaces de escribir libro tras libro, artículo tras artículo, sobre nuestra condición presente y futuras posibilidades emancipatorias ("¿dónde estamos ahora?", "¿cuál es la mejor dirección en que podemos ir?") sin que *ninguno de ellos sea un historiador* en ningún sentido: ni metanarrativa con mayúscula, ni historia con minúscula o "propiamente dicha". Richard Rorty es el ejemplo escogido por Harlan de historiador "posmoderno", y en realidad es una excelente ilustración de cómo se puede hacer uso del "pasado" con fines emancipatorios, en formas que llevarían a la desesperación a la mayoría de los historiadores tradicionales o "propiamente dichos". Pues lo que Rorty hace es ir a los textos y apropiárselos para servir a sus propios intereses. Por supuesto, eso lo hacemos todos, pero en el contexto de la historia tradicional o "propiamente dicha" las prácticas de Rorty son casi heréticas. Porque no le interesa mayormente (al Rorty de Harlan) si el libro que toma del estante fue conocido en la Grecia antigua, en el Japón del siglo XIX, en la Florencia del siglo XIV, en los Estados Unidos a comienzos del siglo XX, o apenas fue publicado la semana anterior: lo que importa son las ideas que contiene. De manera que, aun cuando en los textos del propio

Rorty puede haber referencias a Descartes y a Kant, a Hegel y a Nietzsche, a Orwell y a Nabokov, a Dewey y a Davidson, dichas referencias no son invitaciones a estudiar a tales autores en sus propios términos, en sus propios tiempos y por sus propias vidas, sino invitaciones a tomar de ellos cualquier cosa que queramos para ayudarnos, hoy. El estudio del pasado por sí mismo, en sí mismo y para sí mismo no tiene interés alguno para Rorty, y no hay razón para que lo tenga para nosotros.

Mi argumento, en suma, es que si Derrida, Baudrillard, Lyotard, Rorty, Ermarth y compañía pueden vivir sin una conciencia histórica y, especialmente, sin una conciencia histórica modernista con mayúscula o con minúscula, significa que todos podemos hacerlo. Por supuesto, los historiadores tradicionales que trabajan con mayúscula o con minúscula, y los posmodernistas que trabajan reflexivamente en un género histórico concebido en forma diferente que les acomoda, pueden continuar haciéndolo mientras encuentren en sus prácticas todo lo que creen necesitar. Pero, en términos de pensamiento emancipatorio y de prácticas emancipatorias, sospecho que ese trabajo es más bien inútil en una cultura que es hoy tan radicalmente poshistórica en su posmodernidad.

Pues si la posmodernidad es una fase —y si consideramos que el ascenso de la conciencia teórica en el pensamiento posmoderno de esa fase es “real”— entonces es fácil mirar hacia atrás (desde esa perspectiva postista) y leer el surgimiento y después el predominio de las historias con mayúscula y con minúscula en los siglos XIX y XX como la más pasajera de las fases. Es una obviedad decirlo, pero quizá es necesario afirmar una vez más que “es obvio” que nunca hemos visto nada parecido a los géneros históricos occidentales con mayúscula y con minúscula de los siglos XIX y XX, en ningún otro tiempo o lugar. Porque nunca jamás ha habido, en ninguna otra parte de la Tierra, en ningún otro tiempo, un modo de historicizar el pasado *en esa forma*. Tales historias son únicas (los historiadores gustan de decir al público que la “historia” está formada por hechos únicos) y efímeras (a los historiadores les gusta aún más decirnos que todo es transitorio/momentáneo/pasajero) y no hay necesidad de excluir el fenómeno de las historias modernistas de esos lugares comunes tan amplios (pero “verdaderos”). En consecuencia, no es necesario pensar que esas especies fenomenales sean idénticas a ningún presunto género, ni que sean casos de un auténtico gesto trascendental, ni que cualquiera de ellas sea de alguna manera “verdadera”. Más bien esas historias son sólo parte del experimento fallido de la modernidad, y actualmente están siendo superadas por formas de pensamiento posmodernas que tienen otras formas de teorizar el tiempo y que hablan a nuestra condición en formas en que no lo hace la antigua retórica de las historias modernistas: esas historias ya no tienen interés o lo van perdiendo rápido.

El mismo tipo de argumentación puede hacerse respecto de la ética. El vigor de la deconstrucción de Derrida, del antifundacionalismo de Rorty, del *différend* de Lyotard,

de la indiferencia de Baudrillard, de lo sublime de White y Harlan, de los cronopios urgentes de Ermarth, de la sensibilidad poskantiana y posmetafórica de Ankersmit, todas esas expresiones atestiguan el fin de las certezas metafísicas, ontológicas, epistemológicas, metodológicas y éticas, así como formas fuertes de realismo y también el estado problemático de formas de realismo más débiles. La moralidad posmoderna —la moralidad de la "locura" de la indecidibilidad de la decisión— socava la ética tradicional (los sistemas éticos), estableciendo la "locura de la indecidibilidad de la decisión". Como señala Laclau, aquí la filosofía (ética) como negación de esta situación llega a su fin y empieza una política de esa misma indecidibilidad; la política posmoderna corresponde de modo irreductible al *différend,* a la hegemonía.

Todos vivimos hoy bajo estas circunstancias políticas modificadas. Los posmodernistas somos individuos que reconocemos nuestra finitud en una condición existencial ininteligible, sin nada que nos respalde "más allá del alcance del tiempo y el azar". Sin reservas en el cielo, sin fundamentos trascendentales y sin meta, somos, para recordar la observación de Rorty, "simplemente otra especie haciendo lo que puede", y lo que podemos hacer, despojados de historia y de ética, todavía podríamos *escoger* articularlo en formas emancipatorias. ¿Y por qué no? Porque, como dice Derrida,

> jamás la violencia, la inequidad, la exclusión, el hambre y, por tanto, la opresión económica afectaron a tantos seres humanos en la historia de la Tierra y de la humanidad. En lugar de cantar el advenimiento del ideal de la democracia liberal y el mercado capitalista en la euforia del fin de la historia [Fukuyama], en lugar de celebrar el "fin de las ideologías" y el fin de los grandes discursos emancipatorios, mejor tener presente este hecho obvio y macroscópico, constituido por innumerables espacios singulares de sufrimiento: ningún grado de progreso nos permite ignorar que nunca antes, en cifras absolutas, ha habido tantos hombres, mujeres y niños sometidos, muertos de hambre o exterminados sobre la Tierra.[2]

¿Puede ayudar una conciencia histórica cuando la historia con mayúscula y con minúscula ha sido, como sugiere Derrida, parte de la causa de nuestra condición presente, producida por el modernismo? Derrida no continuó considerando en ese contexto la historia con minúscula, concentrándose en las metanarrativas de los últimos años (pero por supuesto esa omisión no es inocente), si recordamos que desde el principio su "procedimiento deconstructivo" consistió en "cuestionar el concepto ontoteo pero también arqueoteleológico de la historia —en Hegel, en Marx e incluso en el pensamiento de época de Heidegger"—. No es su intención, continúa, contraponerlo a la idea de "un fin de la historia", sino mostrar cómo

> esa onto-teo-arqueo-teleología encierra, neutraliza y por último cancela la historicidad. Se trataba entonces de pensar otra historicidad: no una nueva historia y, menos aún, un "nuevo historicismo", sino otra apertura hacia el acontecer como historicidad [contingencia] que nos permitiera no renunciar, sino, por el contrario, abrirnos a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria: como *promesa* y no como programa o designio onto-teológico o teleo-escatológico. No sólo no debemos renunciar al deseo

> emancipatorio, es necesario insistir en él más que nunca… ésa es la condición de… quizá otro concepto de lo político.[3]

Ese pensar "otra historicidad", como dice Derrida, puede expresarse en muchas formas diferentes. Podría decirse que es lo mismo a lo que se refiere Ermarth como nuevas organizaciones rítmicas del tiempo, más allá de lo histórico con mayúscula (según Derrida) y más allá de la historia "propiamente dicha" en cuanto tal. Tal vez sea lo que Baudrillard sugiere al "trasponer juegos de lenguaje a fenómenos sociales e históricos: anagramas, acrósticos, trastocamientos, rima, estrofa y catástrofe". Es quizá lo que Lyotard sugiere que buscamos al "construir reglas en ausencia de reglas". Sin duda, es lo que hay detrás de la concepción de White de lo sublime como la comprensión necesaria para una política utópica, radical; detrás de la "historicidad" poskantiana y posmetafórica de Ankersmit; detrás de las prácticas apropiativas de Harlan que valoran los compromisos morales sobre la base de lo sublime, y detrás de mi propio argumento expresado aquí: que ahora podemos vivir fuera de la historia pero en el tiempo, fuera de la ética pero en la moralidad, en formas emancipatorias mediante los imaginarios propuestos por la intelectualidad extraordinaria del pensamiento posmoderno. Desde luego, Derrida no habla por todos nosotros, y el modo en que él habla marca *su* propia idea de un nuevo tipo de historicidad después del "fin de la historia" que podría pensarse mejor como nuevas temporalizaciones (el término historia es todavía tan "radiactivo" en nuestra cultura). Con esa condición, y sustituyendo la historia/historicidad por la temporalidad, podríamos concluir este discurso sobre el fin de cierto tipo de historia "ética" (y *quizá* de la historia *per se*) con un comentario de Derrida:

> En el mismo lugar, sobre el mismo límite, ahí donde la historia está acabada, donde determinado concepto de historia llega a su fin, precisamente allí comienza la historicidad de la historia, allí finalmente tiene oportunidad de anunciarse a sí misma, de prometerse ella misma. Allí donde el hombre, cierto concepto determinado del hombre, termina, allí la pura humanidad del hombre, del *otro* hombre y del hombre como *otro,* empieza o finalmente tiene oportunidad de anunciarse a sí misma, de prometerse ella misma.[4]

NOTAS

INTRODUCCIÓN

[1] Aunque se le considera un texto difícil, *Historical Culture* de Sande Cohen (Berkeley, University of California Press, 1986) es un brillante estudio de cómo y por qué puede sostenerse que la historia *académica* forma parte de una cultura capitalista/burguesa "reactiva" y, más aún, por qué y cómo el estudio de narrativas históricas es antitético al pensamiento crítico actual y de avanzada. Para Cohen, las narrativas históricas son una manifestación de un "pensar-sobre reactivo, que bloquea el acto de pensar-hacia", y presenta su estudio como una interpretación en la que sostiene que "no es posible pensar en forma crítica cuando se está conectado al pensamiento histórico académico" (p. 2).

[2] La ensayista Drucilla Cornell formula bien este punto de Derrida —en el que es razonable ver la influencia de Levinas— cuando argumenta: "Para Levinas, el Dios que provee la santidad para la Otra nunca puede ser reducido a un conjunto de mandamientos sólo porque la Otra me llama como a sí misma. Como este llamado es exclusivo de ella, no se puede conocer de antemano cómo responder a él ni simplemente a través de su identificación conmigo como otro sujeto moral. Reducirla a un conjunto de categorías definibles violaría su alteridad… Mi responsabilidad es infinita porque la Otra es única y, por tanto, no puedo conocerla antes de mi encuentro con ella mediante ningún sistema de conocimiento conocido. Es justo porque el Bien es el bien de la otra que no es posible actualizarlo plenamente. Es, pues, en su carácter de Otra, que el Bien Soberano está siempre más allá de cualquiera de nuestros sistemas convencionales de moralidad" (D. Cornell, "Where Love Begins", en M. Felder, M. Rawlingson y E. Zakin, *Derrida and Feminism,* Londres, Routledge, 1997, p. 162).

Ahora, en este texto he *cambiado* el significado del término "ética" (en forma no muy diferente de la de Cornell) en lo que espero sea una aclaración.

[3] Para la forma como tiendo a usar "imaginario", véase C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society,* Massachusetts, MIT Press, 1987.

[4] J. Derrida, "The Deconstruction of Actuality", en *Radical Philosophy,* 68, 1994, pp. 28-41. Señalando la artificialidad de todas las posiciones, Derrida escribe: "la actualidad sin duda es hecha; es importante saber de qué está hecha, pero es aún más necesario reconocer que está hecha. No es algo dado sino algo activamente producido; es ordenada, investida y performativamente interpretada por una serie de procedimientos jerarquizadores y selectivos —procedimientos *fácticos* o *artificiales*— que siempre están al servicio de poderes e intereses diversos… La 'realidad' de la 'actualidad' —por muy individual, irreductible, terca, dolorosa o trágica que pueda ser— sólo llega hasta nosotros mediante dispositivos de ficción" (p. 28).

[5] H. White, "Historical Emplotment and the Problem of Truth", en K. Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader,* Londres, Routledge, 1997, p. 392.

[6] T. Bennett, *Outside Literature,* Londres, Routledge, 1990, p. 54.

[7] Como argumentaré a continuación, Bennett nos llama la atención sobre la naturaleza problemática del pasado tal como aparece articulado en términos de dimensiones metafísicas, ontológicas, epistemológicas y éticas/morales, y yo aclararía la forma en que empleo estos términos como sigue (ulteriores aclaraciones irán apareciendo en el texto). Nosotros vivimos (aparentemente) en un mundo que en última instancia es incognoscible (fabuloso, sublime, etc.). ¿Por qué estamos aquí? ¿Qué y dónde y cómo es "aquí"? ¿Cuál puede ser el objeto de la existencia? Formulo estas preguntas metafísicas y no creo que podamos responderlas ni saber que las hemos respondido, si es que las hemos respondido alguna vez. Sin embargo, se han hecho intentos por encontrar una respuesta (*la* respuesta): caracterizaciones de la naturaleza de Dios, del Ser, de la "naturaleza humana" o de la "base real" de lo social ("toda historia es la historia de la lucha de clases", por ejemplo), y a esas reducciones de lo metafísico a categorías y conceptos (e "intereses") humanos les denomino ontología. Utilizo el término "epistemología" en forma bastante convencional para significar "teoría del conocimiento", referente a los modos de pensar en forma coherente, consistente y lógica acerca de "cosas" que una vez colocadas bajo una descripción permiten, por ejemplo, hacer afirmaciones de verdad/falsedad acerca de ellas, aunque con la

condición de que ese "conocimiento" es siempre *relativo* a la descripción dada, y por tanto no penetra, como dice Richard Rorty, en el cómo las "cosas" (el Ser o la Naturaleza) se ven a sí mismas. Por "metodología" entiendo teorías elaboradas mediante las cuales, al ser aplicadas en forma metódica a esas "cosas", se produce "conocimiento" sobre el "mundo en descripción". Ya he explicado mi uso de "ética" y "moralidad", pero aquí podría añadir un punto. Me ha resultado invaluable una forma de pensar en el "relativismo moral" (que para mí es el resultado de pensar *aporéticamente*) que no se ha utilizado mucho en este texto; me refiero a los argumentos por "un relativismo moral sin temor ni pánico" que ha desarrollado Barbara Herrnstein Smith. De esta autora, véanse *Contingencies of Value* (1988) y *Belief and Resistance* (1997), ambos, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

[8] K. Jenkins, *On "What is History?" From Carr and Elton to Rorty and White,* Londres, Routledge, 1995; para una breve descripción del "proyecto de la Ilustración", véanse pp. 6-10.

[9] G. Steiner, *In Bluebeard's Castle,* Londres, Faber, 1972, p. 13. [Existe versión en castellano: *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura,* trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1991.]

[10] *Ibid.,* p. 103. Ya he dicho que esa respuesta puede ser trivial, pero también puede parecer que va en contra de mi propio argumento de que, en realidad, "en una cultura, la cultura llega hasta abajo", en cuanto se podría pensar que estoy diciendo (de acuerdo con George Steiner) que en realidad la cultura no "llega hasta abajo" porque funciona con base en algo sustantivo que es dado previamente y de alguna manera cognoscible (por ejemplo, mi afirmación de que quizá nosotros los humanos tenemos "curiosidad natural"). Es ésta un área delicada de la que pocas personas parecen escapar inmunes. Pero mi propia posición es, en pocas palabras, la siguiente:

Es posible (por razones que nunca sabremos del todo) que, en un sentido darwiniano "teórico", los humanos quieran solamente sobrevivir y que sus vástagos sobrevivan también, y que eso signifique aprender cómo moverse en una cultura en formas que estimulan la curiosidad. Ahora bien, podemos imaginar una cultura tan poderosa en su régimen discursivo que las preguntas acerca de *por qué* esa cultura es como es sean silenciadas, o respondidas en forma tan absoluta que cualquier cuestionamiento ulterior parezca inútil. Alternativamente, podemos imaginar una cultura en la que las preguntas acerca de por qué esa cultura es como es estén tan abiertas que ese cuestionamiento no se cierre nunca. Pero —y ésta es quizá mi posición— todavía es posible para miembros de ambas culturas formular preguntas como "¿pero por qué son totales las respuestas que se nos dan?" o "¿pero por qué debemos mantener abiertas todas las preguntas?" Y es esta aparente capacidad humana de ser "naturalmente" inquisitivos lo que Steiner considera parte de la condición humana, y yo también: he escogido ésta como una hipótesis razonable. Igual que Steiner, creo que ninguna cultura es nunca "total", que ningún arreglo está nunca definitivamente cerrado, y que si algo hay de admirable en los seres humanos es su capacidad, su potencialidad (para decirlo en una forma posmoderna) de "crear nuevas reglas en ausencia de reglas". Así, es posible que mientras la cultura "llega hasta abajo" en cuanto cualquier cosa que articule (como la "naturaleza") es culturalmente pensada, el pensar, diríamos, es naturalmente "dado", aun cuando no podemos "saber" que tenemos ese elemento "dado" que llamamos "pensamiento" más que culturalmente…

[11] Steiner, *op. cit.*, p. 106.

[12] R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 9. [Existe versión en castellano: *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1991.]

[13] J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, Manchester, Manchester University Press, 1984. [Existe versión en castellano: *La condición posmoderna,* trad. de Mariano Antolín Rato, 5ª ed., Madrid, Cátedra, 1994.]

[14] R. Evans, *In Defence of History,* Londres, Granta, 1997, p. 9.

[15] E. Ermarth, *Sequel to History,* Princeton, Princeton University Press, 1992; D. Harlan, *The Degradation of American History,* Chicago, University of Chicago Press, 1997.

[16] A. Munslow, *Deconstructing History*, Londres, Routledge, 1997; véase también su prólogo en *Rethinking History,* 1, 1, 1997, pp. 1-20.

[17] Nietzsche, cit. en V. Descombes, *Modern French Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 184.

[18] B. McHale, *Constructing Postmodernism*, Londres, Routledge, 1992, p. 5.

[19] Descombes, *op. cit.*, pp. 182-186.

[20] F. Ankersmit, "Reply to Professor Zagorin", *History and Theory,* 29, 3, 1990, p. 96.

[21] P. Jenkins, "Dialogues", trabajo inédito presentado en un Seminario de Investigación en Estudios Franceses de la Universidad de Bristol, 1997.

[22] *Ibid.,* p. 3.

[23] S. Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 478.

[24] *Ibid.,* p. 483. He agregado mis propios comentarios a esta cita de Fish para dejar bien claro el punto.

[25] *Ibid.,* pp. 334-335.

[26] *Ibid.,* p. 345.

[27] J. Baudrillard, *The Perfect Crime*, Londres, Verso, 1996, p. 105.

[28] R. Rorty, "Just One More Species Doing Its Best", *London Review of Books,* 13, 14, 25 de julio de 1991, p. 6.

[29] *Ibid*.

[30] R. Rorty, *Consequences of Pragmatism,* Minneápolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 167-169.

[31] K. Jenkins, *Rethinking History* (1991); *On "What is History?"* (1995); *The Postmodern History Reader* (1997), todos, Londres, Routledge.

[32] R. Evans, "In Defence of History: Reply to Critics", *Reviews in History – Continuous Discourse,* list@ihr.sas.ac.uk.

[33] F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism,* Londres, Verso, 1991. [Existe versión en castellano: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado,* Buenos Aires, Paidós, 1991.]

Primera Parte
SOBRE EL FIN DE LAS METANARRATIVAS

I. ACERCA DE JACQUES DERRIDA

[1] S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, Oxford, Blackwell, 1992.

[2] *Ibid.,* p. 43.

[3] C. Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Londres, Routledge, 1996. Jacques Derrida es en la actualidad profesor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

[4] *Ibid.,* pp. 85-86. En este texto, en relación con las "Tres observaciones", a veces he interpretado los argumentos de Derrida en formas que sirven a mis propios propósitos, mi propia tesis, reuniendo a Derrida, Baudrillard, Lyotard *et al*. a la manera de Rorty (véase el uso que hace Harlan de Rorty en la Tercera Parte). Para este fin, pues, debe entenderse que en esta sección sobre Derrida las afirmaciones que hago sobre él son en general *interpretativas* y no *textuales;* lo estoy interpretando para historiadores tal como yo los veo (lo que explica, por ejemplo, el uso de corchetes para insertar en ocasiones comentarios míos en extractos suyos). Para quienes quieren llegar a un Derrida mucho más "por sí mismo", a nivel de textos secundarios "introductorios", posiblemente el mejor es *Jacques Derrida* de Geoffrey Bennington (Chicago, Chicago University Press, 1993). También he encontrado útil (y simpatizo con) *The Ethics of Deconstruction* de Simon Critchley (Oxford, Blackwell, 1992), y el muy diferente *Derrida and the Political* de Richard Beardsworth (Londres, Routledge, 1996). Escondido en *Derrida and Feminism* (ed. por E. Felder, M. Rawlingson y E. Zakin, Londres, Routledge, 1997) hay un ensayo de John Caputo ("Dreaming the Innumerable: Derrida, Drucilla Cornell and The Dance of Gender") que es tan exacto que creo que podría funcionar como una brillante introducción al modo en que, para Derrida, la diseminación y la indecidibilidad son las condiciones cuasitrascendentales de la justicia "moral", una justicia que encarna en interminables y hasta ahora inimaginables formas, también ellas innumerables.

[5] Mouffe, *op. cit*., pp. 83-84.

[6] *Ibid.,* pp. 84-87.

[7] *Ibid.,* p. 81.

[8] *Ibid.,* pp. 76-86. John Caputo *(op. cit.)* dice muy claramente que mientras Derrida se compromete alegremente con el "discurso grandioso de la emancipación", la "ilustración" que tiene en mente es en definitiva diferente de la "Vieja Ilustración"; él cree que lo que Derrida espera que "llegará" (quizá) es, como digo, no "'la vieja Ilustración', con sus ojos escleróticos abiertos y congelados en una *Aufklärung* implacable —lo cual sería una bestia bastante monstruosa, el monstruo de la ley panóptica—, sino la Ilustración del *Augenblick*, del abrir y cerrar de ojos, cierta Ilustración posmoderna o posmodernidad ilustrada". Caputo sostiene que para Derrida la deconstrucción no es nihilismo escéptico, "sino una apertura al más allá, un umbral de lo posible, de lo *mère/mehr* [más], de 'la radical diferencia de lo no todavía'… una delimitación de la tendencia del presente a cerrarse sobre el futuro y excluirlo… por lo que el 'pensamiento' y el 'deseo' de Derrida culminan en lo 'por venir', en un futuro *'à venir'*... por eso habla de la democracia por venir, de una Europa por venir, de una mujer o un hombre por venir; sin poder decir quién o qué es lo que va a venir… sino que es algo nuevo… algo innumerable e inclasificable… lo imposible".

[9] Critchley, *op. cit*., p. 37. Los conceptos de *différance* y deconstrucción de Derrida suelen ser considerados difíciles de captar, y ciertamente no es fácil resumirlos en pocas palabras. Pero para glosar lo que dice aquí Critchley y plantear de otro modo todo lo referente a archiescritura, *différance,* deconstrucción, permítaseme decir lo siguiente.

Si la palabra tuviera significado "en sí misma" sería un significador trascendental (es decir, suficiente por sí misma). Pero no existe tal cosa. Un significador siempre obtiene su significado en relación con otros significantes. Pero como los otros significantes que suplementan a la palabra y le dan su(s) significado(s) no están obligados por él, entonces el (los) significado(s) de la palabra dependen de qué "otro" la suplementa, *y* del modo en que ese suplemento tiene significado(s), en relación con su relación con otros significantes. Así, el (los) significado(s) de las palabras depende(n) de otras palabras diferentes de ellas y no se puede confiar en que estén siempre ordenadas de la misma manera en diferentes "contextos", de modo que los significados "por venir" son siempre diferidos hasta que llega el "otro". Por tanto, el otro término es esencial en su *différance* (y aquí *différance* significa que el segundo término es diferente y está diferido), de modo que, para Derrida, esa *condición* de la significación (es decir, la *différance)* es irreductible: nunca se puede tener un significado para un término sin que opere la *différance*. En consecuencia, la *différance* es la condición necesaria para *toda* producción de significado (es simplemente el modo en que se hacen "lógicamente" los significados), y a esa condición la llama Derrida "archiescritura". Por consiguiente, *différance* no es un concepto, ni un método, etc., sino tan sólo la condición necesaria para el significado *en sí*. Partiendo de ahí, como la *différance* es justamente esa condición, todos los significados pueden ser "deconstruidos" al mostrar cómo hasta el término más "evidente por sí mismo" (y en especial los que tienen aspiraciones a ser significantes trascendentales) están constituidos en forma relativa y, por tanto, son susceptibles de ser deconstituidos… deconstruidos. En esta parte del texto, por tanto, pretendo mostrar cómo los intentos de fijar significados —por lo menos en términos de oposiciones binarias (que intentan "congelar" la fluidez de los significados)— son deconstruidos por Derrida principalmente por razones políticas. Porque Derrida quiere restaurar a las palabras su potencial de ser siempre otras de las que son o han sido, al acentuar su indecidibilidad, su irreductibilidad indecidible y aporética. Porque allí reside la posibilidad de ordenamientos diferentes, no sólo de palabras sino de la actual realidad socio-económico-política que les infunde vida. Aquí la deconstrucción sirve a las justicias y a las democracias "por venir".

[10] Critchley, *op. cit.,* p. 38.

[11] E. Laclau, "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony", en Mouffe, *op. cit.,* p. 53. Respecto de mi argumentación sobre el "relativismo" de Derrida, así como es rechazada por los muy diferentes Derridas de Norris y Bennington así —me parece— es aceptada por Laclau. Norris rechaza el relativismo "como tal" y así lo hace también su viejo héroe, Derrida (Norris, *Derrida*, Londres, Fontana, 1987). Las lecturas de Derrida hechas por Bennington son consideradas, por él mismo, como prácticamente la última palabra —por mucho que "afecte" un tono juguetón—, y su "corrección" es insistente y omnipresente. Sin embargo, en contra de Bennington, yo creo que el relativismo moral es una posición que la lógica de la *aporía* da a Derrida por las razones que examino, y los argumentos de Bennington sobre el no relativismo de Derrida no me resultan convincentes. Hay una suerte de relativismo atenuado —que al final resulta no ser en absoluto relativismo— esbozado en el capítulo de Bennington, "The Rationality of Postmodern Relativism", de su libro *Legislations: The Politics of Deconstruction* (Londres, Verso, 1994), en el que con toda consistencia se refiere a Derrida como no relativista: "Pero,

comoquiera que sea, Derrida no es un escéptico ni un relativista, ni simplemente un antifundacionalista, y falibilista sería sólo una descripción muy parcial" (p. 48).

[12] J. Derrida, "The Deconstruction of Actuality", *Radical Philosophy,* 68, 1994, p. 30.

[13] E. Laclau, en Mouffe, *op. cit.,* p. 53.

[14] J. Derrida, "The Deconstruction of Actuality", *op. cit.,* p. 32.

[15] N. Royle, *After Derrida,* Manchester, Manchester University Press, 1995, p. 18. Derrida examina la historia en forma particularmente clara en *Positions* (Londres, Athlone Press, 1981); en *Writing and Difference* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978); en *Of Grammatology* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976) y en *Specters of Marx* (Londres, Routledge, 1994). [De esta última obra hay versión en castellano: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional,* Madrid, Trotta, 1995.]

Además de Royle, he encontrado *White Mythologies: Writing History and the West,* de Robert Young (Londres, Routledge, 1990), particularmente perceptivo sobre Derrida; de hecho, la ubicación que hace Young de Derrida en relación con las teorías marxistas de la historia y con la teorización histórica en general es excelente y debería incluirse en la "lista de lecturas" de cualquiera. Al mismo tiempo, sin embargo, Young no hace —o no elabora mucho— la distinción que yo quiero destacar entre tiempo e historia, y la posibilidad de entender el fin de la historia con el auxilio de Derrida. Porque Young explica —lo que podría parecer como una crítica y subversión de mi propia argumentación y uso de Derrida— que para Derrida la historia *no puede* terminar porque la *différance* no puede terminar. Para aclarar esa posible "tensión", resumiré la posición de Young y luego la mía.

Young sostiene que para Derrida la escritura como *différance* "determina la historia" (p. 65), en cuanto que es sólo mediante la experiencia irreductible de la *différance* como la historia puede tener lugar:

> Sólo mediante la *différance,* lo mismo se convierte en otro y produce un tejido de diferencias, sólo por ella es que la historia puede tener lugar: porque si la presencia plena fuera social, entonces no habría diferencia y, por tanto, tampoco tiempo, espacio ni historia. *Différance* significa precisamente que nunca se puede salir de… la historia. También significa que si la diferencia en el sentido de no identidad establece la posibilidad de la historia, entonces la diferencia en su sentido de demora significa también que nunca puede quedar finalmente concluida porque esa postergación inhibirá siempre el cercamiento… "Historia como *différance"* significa entonces que la historia misma estará siempre sujeta a las operaciones de la *différance,* y que la *différance* nombra la forma de su historicidad (pp. 65-66).

En este sentido, dice Young, Derrida afirma que si la palabra historia "no tuviera consigo el tema de una represión final de la diferencia, podríamos decir que sólo las diferencias pueden ser 'históricas' por completo y desde el principio" (p. 65). Pero, como continúa Young —y esta distinción está registrada en la observación de Derrida citada más arriba por Young (lo de que *si* la palabra historia no llevara consigo el tema de una represión final de la diferencia, *entonces* sería del todo histórica…)—, Derrida sí distingue de hecho entre el interminable juego de la *différance* y el *concepto* de una historia que pone fin a ese juego. Y —como dice Young— Derrida está contento de ver que ese tipo de historia (o ese tipo de cercamiento histórico) está llegando a su fin, un fin por el cual Derrida dice que él ha trabajado desde siempre: "Desde los primeros textos que publiqué he intentado sistematizar una crítica deconstructiva justo contra la autoridad del significado, como *significante trascendental* o como *telos;* en otras palabras, la historia determinada en último análisis como la historia del significado, la historia en su representación… logocéntrica, metafísica, idealista" (Derrida, en Young, *op. cit.,* p. 64).

Ahora, como digo, deseo destacar la diferencia, en Derrida, entre la *différance* como "escritura" interminable y el concepto de historia. Mi posición es sencillamente la siguiente. La operación de la *différance* significa, en efecto, que el "significado" ("el significado de la historia") nunca será conocido y que no podemos llegar al final de algo (la historia) que nunca podemos "definir" finalmente (es decir, transformar en un significante trascendental). En *ese* sentido, la *différance* no puede terminar y la historia no puede terminar porque ambas han sido convertidas en *equivalentes.* Sin embargo, Derrida explica, como se señaló más arriba, que cualquier conceptualización/ organización de la *différance* que afirme haber encontrado el significado de la historia puede —y en realidad *debe*— terminar; esto incluye, por ejemplo, la historia en cualquier sentido logocéntrico y metafísico que intente una conclusión significativa (el hegelianismo, el marxismo hegelianizado, etc.). Aquí estoy de acuerdo con Derrida: ese tipo de historia es ahora claramente insostenible. Mi argumento es que, por otra

parte, los discursos "historicizantes" con ambiciones ontológicas o epistemológicas (conocer —o apuntar a tratar de conocer— "la[s] verdad[es] del pasado") son también insostenibles; con esto quiero señalar las historias con minúscula modernistas "con pretensión de certeza".

Y creo que la condición de la posmodernidad (condición de la cual la deconstrucción es un elemento) es así la condición de la posibilidad del fin del concepto de historia, tanto en esas formas modernistas (con mayúscula y con minúscula) como también, quizá, de la posibilidad del concepto de la historia *per se*. Así, en este texto el argumento es que el tiempo —los modos de expresar la temporalidad— continuará sin fin, continuará *ad infinitum* debido a la actualidad de la *différance,* pero que las formas peculiares y particulares en que hemos expresado el tiempo "históricamente" no harán necesariamente lo mismo. El concepto de tiempo y el concepto de historia *no* están por fuerza conectados ni vinculados lógicamente, sino que son tan sólo fenómenos contingentes; en consecuencia, el tiempo deberá pensarse en todas sus diferencias permanentemente, si bien esa posibilidad de organizar, sin poder concluir, el tiempo de manera "contingente" no obliga a incluir entre sus permutaciones organizacionales a la "historia", ni de cierto incluye a "la historia tal como la hemos conocido". De esta manera, aquí he utilizado a Derrida para apoyar mi argumentación en favor de lo interminable de las conceptualizaciones de lo temporal (y lo espacial) con base en la *différance,* y por la deseabilidad de terminar con las historicizaciones modernistas (y otras) del tiempo que intentan un cercamiento definitivo, significativo. Se trata de una argumentación por la deseabilidad —quizá posibilitada por la posmodernidad— de "vivir en el tiempo pero fuera de la historia", punto desarrollado en este texto a propósito de la propuesta de Elizabeth Ermarth en la Tercera Parte.

[16] Royle, *op. cit.,* p. 20.

[17] *Ibid.,* p. 21.

[18] R. Evans, "Truth Lost in Vain Views", *Times Higher*, 12 de septiembre de 1997.

[19] Critchley, *op. cit.*, p. 39.

[20] Derrida, cit. en Critchley, *op. cit.,* p. 39.

[21] Royle, *op. cit.,* p. 22.

[22] *Ibid.,* p. 23.

[23] *Ibid.*, pp. 30-33.

[24] R. Beardsworth, *Derrida and the Political*, Londres, Routledge, 1996, p. xiii.

[25] *Idem.*

II. Acerca de Jean Baudrillard

[1] C. Norris, *What's Wrong With Postmodernism,* Hemel Hempstead, Harvester-Wheatsheaf, 1990, pp. 164-193.

[2] S. Lash y R. Boyne (eds.), "Symbolic Exchange – Taking Theory Seriously: An Interview with Jean Baudrillard", *Theory, Culture, Society,* 12, 4, 1994, pp. 94-95.

[3] *Ibid.,* pp. 90-91.

[4] *Ibid.,* p. 92.

[5] J. Baudrillard, "The End of the Millennium or the Countdown", *Economy and Society,* 26, 4, 1997, p. 455.

[6] J. Baudrillard, *The Illusion of the End,* Cambridge, Polity Press, 1994.

[7] *Ibid.,* p. 1.

[8] *Idem.*

[9] *Ibid.,* p. 2.

[10] *Idem.*

[11] *Idem.*

[12] *Ibid.,* p. 4.

[13] *Ibid.,* pp. 21-22.

[14] *Ibid.,* p. 22.

[15] *Ibid.,* p. 110.
[16] *Ibid.,* p. 114.
[17] *Ibid.,* p. 5.
[18] *Ibid.,* p. 6.
[19] Lash y Boyne, *op. cit.,* pp. 94-95.
[20] *Ibid.,* p. 120.
[21] *Idem.*
[22] *Ibid.,* p. 94.
[23] *Idem.*
[24] *Ibid.,* p. 120.
[25] *Ibid.,* p. 121.
[26] *Idem.*
[27] *Ibid.,* p. 128.
[28] *Ibid.,* p. 91.
[29] J. Baudrillard, *The Perfect Crime,* Londres, Verso, 1996, p. 105.
[30] J. Baudrillard, *The Illusion of the End, op. cit.,* pp. 123-124.

III. Acerca de Jean-François Lyotard

[1] J.-F. Lyotard, *The Postmodern Explained to Children,* Londres, Turnaround, 1992, p. 7. [*La posmodernidad (explicada a los niños),* trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 1989.] Lyotard fue durante muchos años profesor de filosofía en la Universidad de París, en Vincennes. Murió en 1998.
[2] *Idem.*
[3] *Idem.*
[4] *Ibid.,* pp. 24-25.
[5] *Ibid.,* p. 18.
[6] *Ibid.,* p. 19.
[7] Kant, citado en Lyotard, *op. cit*., p. 19.
[8] *Idem.*
[9] *Ibid.,* p. 20.
[10] *Idem.*
[11] *Ibid.,* p. 21.
[12] *Idem.*
[13] *Ibid.,* p. 22.
[14] *Idem.*
[15] *Ibid.,* p. 23.
[16] *Ibid.,* p. 24.
[17] *Idem.*
[18] K. Klein, "In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People Without History", *History and Theory,* 34, 4, 1995, pp. 275-298.
[19] J.-F. Lyotard, *The Différend,* Manchester, Manchester University Press, 1988.
[20] *Ibid.,* p. xii.
[21] *Idem.*
[22] *Idem.*
[23] *Ibid.,* pp. xii-xiii.
[24] *Ibid.,* p. 138.

[25] *Ibid.,* p. 142.
[26] *Idem.*
[27] J.-F. Lyotard y J. L. Thébaud, *Just Gaming,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.
[28] *Ibid.,* pp. 66-67.
[29] C. Norris, *What's Wrong With Postmodernism?,* Hemel Hampstead, Harvester Wheatsheaf, 1990, pp. 8-9.
[30] *Ibid.,* pp. 12-15.
[31] Lyotard, *The Postmodern Explained, op. cit.,* p. 35.
[32] *Ibid.,* p. 36.
[33] *Ibid.,* p. 40.
[34] Klein, *op. cit*., pp. 283-284.
[35] *Ibid.,* p. 286.
[36] N. Lucy, *Postmodern Literary Theory,* Oxford, Blackwell, 1997, p. 69.
[37] D. Carroll, citado en Lucy, *op. cit.,* p. 69.
[38] *Ibid.,* p. 71.
[39] S. Fish, *Doing What Comes Naturally,* Oxford, Oxford University Press, 1989.
[40] *Ibid*., p. 30.
[41] H. White, "New Historicism: A Comment", en H. A. Veeser (ed.), *The New Historicism,* Londres, Routledge, 1989, p. 295.

Segunda Parte
SOBRE EL FIN DE LA HISTORIA "PROPIAMENTE DICHA"

Introducción

[1] M. Poster, *Cultural History and Postmodernity*, Berkeley, University of California Press, 1996.
[2] *Ibid.,* p. 110.
[3] *Ibid.,* pp. 112-113.
[4] R. Evans, *In Defence of History,* Londres, Granta, 1997.
[5] R. Chartier, *On the Edge of the Cliff,* Chicago, University of Chicago, 1997; G. Spiegel, *The Past As Text,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997; D. Roberts, *Nothing But History,* Berkeley, University of California Press, 1997; M. Roth, *The Ironist's Cage,* Nueva York, Columbia University Press, 1995.
[6] R. Evans, "In Defence of History: Reply to Critics", *Reviews in History – Continuous Discourse,* list@ihr.sas.ac.uk.
[7] M. Roth, *op. cit.,* p. 30.
[8] R. Evans, *op. cit.,* p. 64. En realidad, Evans concuerda con la visión de "la musa" de E. Somekawa y E. A. Smith.

IV. SOBRE RICHARD EVANS

[1] Objeto la posición de "historiador trabajador" de Evans porque él con frecuencia la cita de una fuente "primaria" y la menciona como tal, sin reconocer que la ha tomado de una fuente "secundaria". Para un historiador como Evans (que habla con frecuencia de ir a las fuentes primarias, a los archivos, etc.), poner notas al pie incorrectas y equívocas es casi un delito capital. Por ejemplo, la nota número 24 del capítulo 7, que se

refiere a una cita de Tony Bennett y dice citarlo de la obra de Bennett, *Outside Literature,* proviene en realidad de mi propio *On "What is History?"*

[2] R. Evans, *In Defence of History,* Londres, Granta, 1997, p. 1. Actualmente Richard Evans es profesor de historia moderna en la University of Cambridge.

[3] *Ibid.,* pp. 3-4.

[4] *Ibid.,* p. 9.

[5] *Ibid.,* pp. 8-9.

[6] *Ibid.,* p. 14.

[7] A. Megill, "Grand Narrative and the Discipline of History", en F. Ankersmit y H. Kellner (eds.), *A New Philosophy of History*, Londres, Reaktion, 1995, p. 151.

[8] Evans, *op. cit.,* p. 74.

[9] *Ibid.,* p. 87.

[10] *Ibid.,* p. 253. Ya he hecho referencia (en las notas a la introducción principal) a la crítica que Sande Cohen hace a la historia "propiamente dicha" académica, que ve como parte de la cultura reactiva, burguesa, lo que significa que para él la historia académica no sólo es un componente innecesario de las críticas del presente, sino que su historicización la impide positivamente, en la medida en que nunca permite ver lo que está ocurriendo en efecto en su radical no narrabilidad, su no historicidad radical. Lo que dice Cohen es que lo que "es" no forma parte de una narración, y ciertamente no forma parte —en su actualidad concreta y contingente— de una narrativa histórica que afirme mostrar esa actualidad en términos "distintos de los propios". Como los acontecimientos del pasado y del presente no tienen en sí la forma de historias ni de narraciones, entonces cualquier narración de ellos sólo puede ser una estructura sinóptica artificial que promueve el mito de que tales relatos, tales historias, son "la condición del conocimiento" (S. Cohen, *Historical Culture,* Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 12-13).

[11] Evans, *op. cit.,* p. 207.

[12] J.-F. Lyotard, *The Inhuman*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 73.

[13] Evans, *op. cit*., pp. 4-9.

[14] *Ibid*., p. 4.

[15] *Ibid*., p. 231.

[16] Véase D. LaCapra, *History and Criticism,* Londres, Cornell University Press, 1985; y G. McLennan, *Marxism and the Methodologies of History*, Londres, Verso, 1981, pp. 97-103, para una discusión en torno a la "falacia tecnicista".

[17] Evans, *op. cit.,* p. 158.

[18] R. Vann, "Turning Linguistic…", en Ankersmit y Kellner, *op. cit.,* pp. 45-46.

[19] G. Steiner, *After Babel,* Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 110. [*Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción,* tr. de Adolfo Castañón y Aurelio Major, 2ª ed., México, FCE, 2001.]

[20] G. Roberts, "Postmodernism versus the Standpoint of Action", *History and Theory,* 36, 2, pp. 249-261.

[21] *Ibid.,* pp. 252-253.

[22] N. Partner, "Historicity in an Age of Reality–Fictions", en Ankersmit y Kellner, *op. cit.,* pp. 32-33.

[23] D. Roberts, *Nothing But History*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 199-200.

[24] Partner, *op. cit.*, p. 33.

[25] *Ibid*., p. 33.

[26] P. Carrard, *Poetics of the New History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

[27] H. White, "The History Text as Literary Artefact", *Tropics of Discourse,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 82. ["El texto histórico como artefacto literario", en *El texto histórico como artefacto literario,* tr. e intr. de Verónica Tozzi, Barcelona, Paidós, SAICF, 2003, pp. 107-139.]

[28] *Ibid.,* p. 94.

[29] *Ibid.,* p. 98.

[1] K. Jenkins, *On "What is History?",* Londres, Routledge, 1995.

[2] A. Callinicos, *Theories and Narratives,* Cambridge, Polity Press, 1995; A. Munslow, *Deconstructing History,* Londres, Routledge, 1997.

[3] *History and Theory* dedicó un número a la crítica de *Metahistory* de White *(Beiheft,* 19, 1980: "Metahistory: Six Critiques"); Wulf Kansteiner ha escrito sobre el impulso general de la obra de White ("Hayden White's Critique of the Writing of History", *History and Theory*, 32, 3, 1993); recientemente Kalle Pihlainen estudió a White en torno a la ficcionalidad ("Narrative Objectivity Versus Fiction…", *Rethinking History*, 2, 1, 1998); Frederick Holmes ha aplicado aspectos de White al análisis de ficción británica contemporánea (*The Historical Imagination*, E. L. S., 1997); Richard Vann ha examinado a White dentro de la historia de la revista *History and Theory* ("Turning Linguistic…", en Ankersmit y Kellner, *A New Philosophy of History,* Reaktion, 1995); Nancy Partner ha evaluado recientemente la influencia de White sobre la historiografía en general ("Hayden White [and the Content of the Form and Everyone Else] at the A. H. A.", *History and Theory,* 36, 4, 1997); *History and Theory* tiene cuatro ensayos sobre White, de R. Vann, N. Partner, E. Domanska y Frank Ankersmit (37, 2, 1998); mientras que el propio White, con 71 años de edad en 1999, ha concedido algunas entrevistas "retrospectivas" y está a punto de publicar una nueva colección de ensayos.

[4] Una de las mejores aclaraciones de esta posición, por el propio White, es "Figuring Out the Nature of the Times Deceased", en R. Cohen (ed.), *The Future of Literary Theory*, Nueva York, Routledge, 1989, pp. 19-43. Se encuentra también en su nueva colección *Figural Realism*, Johns Hopkins University Press, 1999. En la actualidad, Hayden White es profesor emérito de la University of California.

[5] D. Roberts, *Nothing But History,* Berkeley, University of California Press, 1995, p. 256.

[6] H. White, "Historical Emplotment and the Problem of Truth", en K. Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader,* Londres, Routledge, 1997, p. 392.

[7] M. Roth, *The Ironist's Cage,* Nueva York, Columbia University Press, 1995, p. 141.

[8] *Ibid.,* p. 143.

[9] H. White, *Metahistory,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 433. [*Metahistoria,* tr. de Stella Mastrangelo, México, FCE, 1992, p. 412.]

[10] H. White, *Tropics of Discourse,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 99.

[11] Roberts, *op. cit.*, p. 258.

[12] E. Domanska, "Interview: Hayden White", *Diacritics,* 24, 1994, p. 94.

[13] *Ibid.*, *passim*.

[14] *Ibid.,* p. 99.

[15] *Ibid.,* p. 95.

[16] K. Jenkins, "A Conversation with Hayden White", *Literature and History,* 3ª. serie, 7, 1, 1998, p. 82.

[17] Domanska, *op. cit.,* p. 98.

[18] *Ibid.,* p. 95.

[19] *Ibid.,* p. 96.

[20] *Idem.*

[21] *Ibid.,* p. 97.

[22] *Ibid.,* p. 92.

[23] *Ibid.,* p. 94.

[24] White, *Metahistoria* (trad., FCE), p. 9.

[25] *Ibid.,* p. 9.

[26] *Ibid.,* pp. 9-10.

[27] *Ibid.,* p. 10.

[28] *Ibid.,* pp. 10-11.

[29] *Ibid.,* p. 406.

[30] *Idem*.
[31] *Ibid.,* p. 408.
[32] *Ibid.,* p. 410.
[33] *Idem.*
[34] Roth, *op. cit.,* pp. 113-114, 125.
[35] White, *Metahistoria,* pp. 411-412.
[36] *Ibid.,* p. 11.
[37] Roth, *op. cit.,* p. 145.

VI. Sobre Frank Ankersmit

[1] Evans, *In Defence of History,* Londres, Granta, 1997. En el texto de Evans hay varias referencias despectivas a Ankersmit: véanse también sus comentarios en el sitio del I. H. R. en Internet: list@ihr.sas.ac.uk.
[2] F. Ankersmit, *History and Tropology,* Berkeley, University of California Press, 1994, p. 3. [*Historia y tropolgía,* FCE, México, 2003, p. 14. La paginación de esta obra se refiere a esta edición.]
[3] *Ibid*., p. 15.
[4] *Idem*.
[5] *Ibid*., p. 16.
[6] *Ibid*., p. 18.
[7] *Ibid*., p. 68.
[8] R. Barthes, “Discourse of History”, en K. Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader,* Londres, Routledge, 1997, pp. 120-123.
[9] T. Bennett, *Outside Literature,* Londres, Routledge, 1990, p. 40.
[10] F. Ankersmit, “Reply to Professor Zagorin”, *History and Theory,* 29, 3, 1990, p. 277.
[11] *Idem.*
[12] *Ibid.,* p. 278.
[13] *Ibid.,* p. 280.
[14] *Ibid.,* p. 281.
[15] *Idem.*
[16] *Ibid.,* p. 282.
[17] F. Ankersmit, “Historiografía y posmodernismo”, en *Historia y tropología,* pp. 315-352.
[18] Evans, *op. cit.,* p. 8.
[19] F. Ankersmith, “Historiografía y posmodernismo”, p. 332.
[20] *Idem.*
[21] *Ibid.,* p. 333.
[22] *Ibid.,* p. 339.
[23] *Ibid.,* pp. 341-342.
[24] *Ibid.,* pp. 342-343.
[25] *Ibid.,* p. 342.
[26] *Ibid.,* pp. 344-345.
[27] *Ibid.,* p. 345.
[28] *Ibid.,* p. 348.
[29] *Ibid.,* pp. 350-351.

Tercera Parte
MÁS ALLÁ DE LAS HISTORIAS Y LA ÉTICA

Introducción

[1] Elizabeth Deeds Ermarth es actualmente profesora de literatura inglesa en la University of Edimburgh. David Harlan enseña historia en la California State University, en San Luis Obispo.

[2] Richard Rorty dice que él no es un relativista pues, como no hay absolutos, no hay nada frente a lo cual ser relativista; el pragmatismo no es relativista en cuanto que es tan sólo un espectro de posiciones. Acepto eso, pero mi posición es que todas esas posiciones son "relativas" entre sí en la medida en que están disponibles y puede uno escoger cualquiera de ellas. Así, elegir es relativo a las otras opciones existentes, y ninguna de las opciones tiene fundamento, en el sentido pragmático de Rorty.

VII. Sobre Elizabeth Deeds Ermarth

[1] E. Ermarth, *Sequel to History*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 13-14.
[2] *Ibid.,* p. 14.
[3] *Ibid.,* pp. 6-7.
[4] *Ibid.,* p. 7.
[5] *Ibid.,* pp. 9-10.
[6] *Ibid.,* pp. 8-11; 20-23.
[7] *Ibid.,* p. 18.
[8] *Ibid.,* p. 10.
[9] *Ibid.,* p. 14.
[10] *Ibid.,* p. 212.
[11] *Ibid.,* p. 26.
[12] *Ibid.,* p. 21.
[13] *Ibid.,* p. 28.
[14] *Ibid.,* p. 30.
[15] *Ibid.,* p. 31.
[16] *Ibid.,* p. 57.
[17] *Ibid.,* p. 35.
[18] *Ibid.,* p. 36.
[19] *Ibid.,* p. 40.
[20] *Ibid.,* p. 41.
[21] *Idem.*
[22] *Ibid.,* p. 42.
[23] *Ibid.,* p. 43.
[24] *Ibid.,* p. 34.
[25] *Ibid.,* pp. 53, 56.
[26] *Ibid.,* p. 99.
[27] *Ibid.,* p. 85.
[28] *Ibid.,* p. 148.
[29] *Ibid.,* pp. 184, 188.
[30] *Ibid.,* pp. 210, 213, 214.

[31] *Ibid.,* p. 210.
[32] *Ibid.,* p. 140.
[33] *Ibid.,* p. 72.
[34] *Ibid.,* p. 62.
[35] *Ibid.,* p. 61.
[36] *Ibid.,* p. 59.
[37] *Ibid.,* pp. 54-72 *passim*.
[38] *Ibid.,* p. 62.
[39] *Ibid.,* p. 63.
[40] *Idem.*
[41] *Ibid.,* p. 65.
[42] *Ibid.,* pp. 63-66.
[43] *Ibid.,* p. 212.
[44] Laclau, *Emancipations*, Londres, Routledge, 1996, p. 123.
[45] D. Harlan, *The Degradation of American History,* Chicago, University of Chicago Press, 1997, pp. 210-211.

VIII. Sobre David Harlan

[1] D. Harlan, *The Degradation of American History*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. xv.
[2] *Ibid.,* p. xix.
[3] *Ibid.,* p. xxi.
[4] *Ibid.,* p. xx.
[5] *Ibid.,* p. xxiii.
[6] *Idem.*
[7] *Ibid.,* p. xxiv.
[8] *Ibid.,* p. xxvii.
[9] *Ibid*., p. xxviii. En *Telling the Truth about History*, Appleby y compañía enarbolan la bandera de la historia reconstructivista de la corriente principal, enfoque que Harlan critica en general.
[10] *Ibid.,* p. xxix.
[11] *Ibid.,* p. xxxi.
[12] *Idem.*
[13] *Idem.*
[14] *Ibid.,* pp. xxxii-xxxiii.
[15] *Ibid.,* p. 211.
[16] *Ibid.,* p. 212.
[17] *Ibid.,* p. 147.
[18] *Ibid.,* p. 128.
[19] R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. xv.
[20] Harlan, *op. cit.,* pp. 131-132.
[21] Rorty, *op. cit.,* p. 29.
[22] Harlan, *op. cit.,* p. 132.
[23] Harlan, *op. cit.,* p. 135.
[24] Rorty, *op. cit.,* p. 5.
[25] Harlan, *op. cit.,* p. 141.
[26] *Ibid*., p. 142.

[27] E. Ermarth, *Sequel to History,* Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 110.
[28] *Idem*.
[29] *Ibid.,* p. 111.
[30] Harlan, *op. cit.,* p. 149.
[31] *Ibid.,* p. 151.
[32] *Idem.*
[33] E. Laclau, "The Uses of Equality", *Diacritics,* primavera de 1997, p. 18.
[34] Harlan, *op. cit.,* p. 94.
[35] *Ibid.,* pp. 94-95.
[36] *Ibid.,* p. 154.
[37] *Ibid.,* pp. 155-157.

IX. Conclusión: Promesas

[1] J. Derrida, "Specters of Marx", *New Left Review*, 205, 1994, p. 50.
[2] *Ibid.,* p. 53.
[3] *Ibid.,* p. 52.
[4] *Ibid.,* p. 51.

LECTURAS ULTERIORES

ESTA sección final no pretende ser una bibliografía exhaustiva. Es una guía —con comentarios ocasionales— hacia algunas lecturas ulteriores relevantes. No incluye las obras citadas en el texto, cuyas referencias se hallan en las notas, si bien en algún caso ha sido necesario mencionarlas de nuevo. Lo que se ofrece aquí es: *1)* obras de y sobre Derrida y compañía, en general no mencionadas en el texto, a las que los lectores pueden recurrir para extender sus lecturas, y *2)* textos específicos que complementan los ya señalados y que, en su mayoría, contienen buenas bibliografías de las áreas que tratan y, por tanto, pueden aportar materiales útiles para futuros trabajos.

Hay bibliografías muy completas de obras de y sobre Derrida en las ya citadas de Richard Beardsworth *(Derrida and the Political),* Simon Critchley *(The Ethics of Deconstruction)* y Nicholas Royle *(After Derrida). Jacques Derrida*, escrito por Geoffrey Bennington y el propio Derrida (Chicago, University of Chicago Press, 1993) contiene un *Curriculum vitae* de Derrida, una bibliografía exhaustiva y una "Bibliografía suplementaria" que, en conjunto, ocupan más de 90 páginas. La obra de Peggy Kamuf, *A Derrida Reader: Between the Blinds* (Nueva York, Columbia University Press, 1991), es ya un tanto caduca —porque Derrida ha escrito mucho en fechas recientes— aunque sigue siendo una introducción amplia. Entre los textos de Derrida útiles para fines introductorios y las áreas abordadas aquí se cuentan *Of Grammatology* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976); *Writing and Difference* (Chicago, University of Chicago Press, 1978); *Margins of Philosophy* (Chicago, University of Chicago Press, 1984); *Limited Inc.* (Evanston, Northwestern University Press, 1988); *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* (Lincoln, University of Nebraska Press, 1988); "Force of Law", en D. Cornell *et al*. (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (Londres, Routledge, 1992); *Specters of Marx* (Londres, Routledge, 1994), y *Politics of Friendship* (Londres, Verso, 1997).

Mike Gane ha contribuido con una buena bibliografía de Jean Baudrillard en la traducción inglesa de *Symbolic Exchange and Death* (Londres, Sage, 1993), que incluye todas sus obras hasta 1993. Entre ellas (y los textos posteriores) son "básicos" los siguientes títulos: *In the Shadow of the Silent Majorities* (Nueva York, Columbia University Press, 1983); *America* (Londres, Verso, 1988); *Seduction* (Nueva York, St. Martin's Press, 1990); *Cool Memories I* (Londres, Verso, 1990); *II* (Oxford, Polity Press, 1996); *III* (París, Galilée, 1995); *The Transparency of Evil* (Londres, Verso, 1993); *The Perfect Crime* (Londres, Verso, 1995). *Jean Baudrillard: Selected Writings,*

ed. e intr. de Mark Poster (Oxford, Polity Press, 1988), es todavía útil como introducción general, aunque ya no es muy vigente. *The Most Radical Gesture* de S. Plant (Londres, Routledge, 1993); *Forget Baudrillard* de C. Rojek (Londres, Routledge, 1993); la serie de entrevistas con Baudrillard de Mike Gaine (*Baudrillard Live,* Londres, Routledge, 1993) y las entrevistas de P. Petit con Baudrillard en *Paroxysm* (Londres, Verso, 1998) son otras tantas buenas introducciones a este teórico tan mal comprendido. Christopher Norris es un buen ejemplo, pues ha criticado a Baudrillard en formas demasiado típicas y hostiles. Véase, por ejemplo, su "Lost in the Funhouse: Baudrillard and the Politics of Postmodernism", en *What's Wrong With Postmodernism* (Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1990).

En 1998 se publicó el estudio algo desalentador de Lyotard escrito por James Williams (*Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy*, Oxford, Polity Press, 1998), que contiene sin embargo un capítulo final interesante ("Critical Debates") y una buena bibliografía que incluye los principales textos de Lyotard desde 1948; Lyotard murió en 1998. La obra de Geoffrey Bennington, *Lyotard: Writing the Event* (Manchester, Manchester University Press, 1988) es una lectura difícil pero inteligente. *Lyotard: Political Writings* (edición de Bill Readings y K. P. Gemain, Londres, UCL, 1993) es una colección excelente, lo mismo que *The Lyotard Reader* de A. Benjamin (Oxford, Blackwell, 1989). Entre las obras de Lyotard que no aparecen en las notas están: *Peregrinations: Law, Form, Event* (Nueva York, Columbia University Press, 1988) y *Libidinal Economy* (Londres, Athlone, 1993). Aunque en este texto sólo ha sido mencionado de paso, *The Inhuman* de Lyotard es una brillante colección de ensayos que estimula el pensamiento.

In Defence of History de Richard Evans (Londres, Granta, 1997) contiene "notas" y una sección de "lecturas ulteriores" y referencias a algunas de sus propias obras.

Ya he mencionado las principales obras de Hayden White (*Metahistory*, 1973; *Tropics of Discourse,* 1978; *The Content of the Form*, 1987) y varios artículos recientes sobre él, entre los cuales son invaluables "Hayden White's Critique of the Writing of History" de W. Kansteiner (en *History and Theory,* 32, 3, 1993, pp. 273-295) y "The Reception of Hayden White" de R. T. Vann (en *History and Theory,* 37, 2, 1998, pp. 143-161). Este último es en especial útil si se lee junto con el ensayo del mismo autor en *History and Theory* en el que "aparece" la influencia de White ("Turning Linguistic: History and Theory and *History and Theory,* 1960-1975"), en F. Ankersmit y H. Kellner (eds.), *A New Philosophy of History*, Londres, Reaktion Books, 1995.

Los dos principales textos de Frank Ankersmit (*Narrative Logic* y *History and Tropology*) contienen su posición "general". Además, Ankersmit ha escrito numerosos ensayos para *History and Theory* y otros libros y revistas; por ejemplo, dos aparecen en el volumen que editó junto con Hans Kellner *(A New Philosophy of History, cit. supra).*

Elizabeth Deeds Ermarth ha escrito tres libros además de su *Sequel to History,* en el que este texto se concentra; son *Realism and Consensus: Time Space and Narrative* (1993), reimpresión con prefacio y bibliografía nuevos (Edimburgo, Edinburgh University Press, 1998); *George Eliot* (Nueva York, Twayne, 1985) y *The Novel in History 1840-1895* (Londres, Routledge, 1997). También ha escrito muchos ensayos, entre los cuales uno de los más recientes es "Time and Neutrality: Media of Postmodernity in a Postmodern World", *Cultural Values,* 2, 2/3, 1998, pp. 353-367.

David Harlan ha escrito sobre la historia temprana de los Estados Unidos y sobre la "actitud lingüística" aplicada a la historiografía. Un importante ensayo publicado en la *American Historical Review* (94, 3, 1989), "Intellectual History and the Return to Literature" (pp. 581-609), ha pasado a formar parte del "debate posmoderno" en "American History", y el volumen de 1989 ha sido ampliamente citado. Muchos de los temas desarrollados en *The Degradation of American History* fueron tratados en ese ensayo anterior, pero la riqueza de los análisis de Harlan sólo se puede apreciar mediante una lectura completa del libro estudiado en este texto.

En ocasiones he hecho referencia a debates sobre el "fin de la historia"; la literatura sobre ese fenómeno es amplia y creciente, y en buena parte está relacionada con el "posmodernismo". La argumentación que he tratado de desarrollar —aunque quizá sea parte de ese "fin"— no se ha apoyado demasiado directamente en sus principales exponentes, como por ejemplo Kojève, Niethammer y Fukuyama, (autores analizados en forma brillante y crítica por Perry Anderson en "The Ends of History" *(A Zone of Engagement,* Londres, Verso, 1992, pp. 279-376); en realidad, más bien he tratado deliberadamente de llegar a toda esa cuestión en formas que me permitan hacer una crítica tanto de la historia con minúscula, académica/profesional, además de la habitual historia con mayúscula o "hegeliana". Algunos de los textos que me han resultado útiles para este enfoque aparecen a continuación en orden alfabético, pero aquí quiero mencionar dos obras que me han sido útiles en formas muy diferentes.

Ya he mencionado la obra de Sande Cohen, *Historical Culture: On the Recoding of an Academic Discipline* (Berkeley, University of California Press, 1988), y sólo quiero destacar su valor como crítica —de ninguna manera "posmoderna" (Cohen piensa que es muy "simple", etc.)— de la historia *académica* como parte de una cultura reactiva, conservadora, y su afirmación de que ese tipo de historia es positivamente nociva para las críticas radicales del presente. Para Hayden White, el libro de Cohen es "el primer análisis semiológico completo del discurso histórico" y "la contribución más original al debate historiográfico desde *Time and Narrative* de Paul Ricoeur", al tiempo que, según Mark Poster, "ningún historiador que lea y comprenda este libro volverá jamás a escribir del mismo modo". Supongo que Cohen no estaría muy de acuerdo con los argumentos que he tratado de introducir aquí pero, para mí, el texto de Cohen es muy estimulante.

Segundo, me ha resultado invaluable el tesoro de referencias e información bibliográfica ofrecido por Robert Berkhofer en su *Beyond the Great Story: History as Text and Discourse* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995) —que ocupa 81 páginas —, y para quienes necesiten una guía bibliográfica hacia "el posmodernismo y la historia", Berkhofer es indispensable. No sólo eso, sino que algunos de sus capítulos (por ejemplo: "Narratives and Historicization") tienen una penetración y una lucidez que es difícil hallar en otra parte, y la aplicación de su argumentación a la historia con minúscula es allí, en mi opinión, devastadora e incuestionable. Dicho esto, he aquí una breve lista de otros textos que me han resultado útiles en diverso grado (incluyendo a Fukuyama y compañía):

B. Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism,* Toronto, Toronto University Press, 1984.

R. Felski, "Fin de Siècle, Fin de Sexe: Transexuality, Postmodernism and the Death of History", *New Literary History,* 27, 2, 1996.

M. Foucault, *Language, Counter Memory, Practice,* edición de D. Bouchard, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man,* Londres, Penguin, 1992. [*El fin de la historia y el último hombre,* México, Planeta, 1992.]

B. Hindess y P. Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.

P. Q. Hirst, *Marxism and Historical Writing,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.

H. Kellner, *Language and Historical Representation,* Madison, University of Wisconsin Press, 1989.

C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind,* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1966.

L. Niethammer, *Posthistoire,* Londres, Verso, 1992.

P. Novick, *That Noble Dream,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

D. Roberts, *Nothing But History,* Berkeley, University of California Press, 1995.

G. Spiegel, *The Past as Text,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.

G. Vattimo, "The End of Hi(story)", en J. Hoestery (ed.), *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy,* Bloomington, University of Indiana Press, 1991.

G. Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985.

La siguiente lista incluye textos "generales" que pueden ser útiles como referencia para entender algunos de los debates actuales sobre la historiografía y la situación del conocimiento histórico, etc. También quisiera llamar la atención sobre la muy actual descripción de nuestra "condición historiográfica" en Alun Munslow, *Deconstructing*

History (Londres, Routledge, 1997). El texto de Munslow incluye una excelente bibliografía y un útil glosario.

J. Appleby, L. Hunt y M. Jacob, *Telling the Truth About History,* Nueva York, Norton, 1994. [Hay traducción en castellano.]

W. Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations,* Nueva York, Schocken Books, 1969. [*Iluminaciones I y II,* Madrid, Taurus, 1991.]

R. Bhaskar, *Philosophy and the Idea of Freedom,* Oxford, Blackwell, 1991.

M. Bunzl, *Real History,* Londres, Routledge, 1997.

J. Butler, *Bodies that Matter,* Londres, Routledge, 1993.

A. Callinicos, *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History,* Oxford, Polity Press, 1995.

J. Caputo, *Radical Hermeneutics,* Bloomington, University of Indiana Press, 1987.

P. Carrard, *Poetics of the New History,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

I. Chambers, *Border Dialogues: Journeys in Postmodernity,* Londres, Routledge, 1990.

R. Chartier, *On the Edge of the Cliff,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.

M. de Certeau, *The Writing of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus,* Nueva York, Viking, 1977. [Hay traducción en castellano.]

D. Elam, *Feminism and Deconstruction*, Londres, Routledge, 1994.

N. Geras, *Solidarity in the Conversation of Humankind,* Londres, Verso, 1995.

G. Himmelfarb, *On Looking into the Abyss,* Nueva York, Knopf, 1994.

G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge,* Hannover, Wesleyan University Press, 1997.

F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism,* Londres, Verso, 1991.

P. Joyce, "The Return of History: Postmodernism and the Politics of Academic History in Britain", *Past and Present,* 158, 1998.

M. Lemon, *The Discipline of History and the History of Thought,* Londres, Routledge, 1995.

C. B. McCullagh, *The Truth of History,* Londres, Routledge, 1997.

L. Mink, "Narrative Form as a Cognitive Instrument", en R. Canary y H. Kozicki (eds.), *The Writing of History,* Madison, University of Wisconsin Press, 1978.

P. Osborne, *The Politics of Time,* Londres, Verso, 1995.

B. Palmer, *Descent into Discourse*, Filadelfia, Temple University Press, 1990.

P. Ricoeur, *Time and Narrative* (3 vols.), Chicago, Chicago University Press, 1984-1988. [Hay tr. en castellano.]

V. Sobchack (ed.), *The Persistence of History*, Londres, Routledge, 1996.
B. Southgate, *History: What and Why?,* Londres, Routledge, 1996.
M. Stanford, *A Companion to History,* Oxford, Blackwell, 1994.
P. Veyne, *Writing History: Essays on Epistemology*, Middletown, Wesleyan University Press, 1984.
E. Wood y J. Foster (eds.), *Postmodern Agenda,* Nueva York, Monthly Review Press, 1997.
R. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990.
S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology,* Londres, Verso, 1989.

Hay artículos sobre áreas relacionadas con los argumentos expuestos aquí en numerosas publicaciones periódicas, entre las cuales destacan *History and Theory, New Left Review, Rethinking History* y *Past and Present*. Sin embargo, hoy la influencia de los “posmodernos” está tan extendida que son pocas las publicaciones inmunes a alguna posición relacionada con ellos, y dicha influencia no da indicios de perder velocidad. Por tanto, habrá que “seguir leyendo”.

ÍNDICE DE NOMBRES

La era posmoderna rompe la linealidad de la concepción del tiempo histórico y abre varias posibilidades de interpretación a partir de la creación de nuevos imaginarios. Keith Jenkins analiza los textos de los pensadores más representativos de la actualidad: Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Richard Evans, Hayden White, Frank Ankersmit, Elizabeth Deeds Ermarth y David Harlan, y muestra la existencia de nuevas formas de "vivir en el tiempo pero fuera de la historia, vivir en la moral pero fuera de la ética".

¿Por qué la historia? nos permite conocer las corrientes historiográficas de vanguardia y la controversia que alrededor de ellas se ha tejido. El texto nos ubica en el debate contemporáneo acerca de la teoría de la historia, la historiografía y la teoría literaria vistas desde la posmodernidad.

Keith Jenkins es un historiador inglés, defensor de la teoría posmoderna de la historiografía. Se doctoró en la Universidad de Nottingham con un trabajo sobre la relación entre la política y la ciencia en la obra de Nietzsche, Freud y Sorel. Es uno de los filósofos de la historia más leídos del mundo y sus libros han sido traducidos a numerosos idiomas; destacan *Rethinking History* (1991) y *The Postmodern History Reader* (1997).

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice